





Informe de Investigación nº 21

Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Un estudio sociológico de Jabad Lubavitch[1]

Damián Setton

- Febrero 2009 -

[1] El siguiente documento es una adaptación de la tesis de maestría presentada en el marco de la Maestría en Investigación en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, defendida el 13 de marzo de 2007. La misma fue dirigida por Fortunato Mallimaci y co dirigida por Verónica Gimenez Béliveau por la UBA. Su concreción fue posible gracias al aporte del CONICET, bajo la modalidad de beca de postgrado tipo I, dirigida por Aldo Ameigeiras.

Ceil – Piette

Centro de Estudios e Investigaciones Laborales
Programa de Investigaciones Económicas
sobre Tecnología, Trabajo y Empleo

Director
Julio C. Neffa

Vicedirector
Guillermo Neiman

Edición
Anabella Bustos

Informe de Investigación corresponde a una de las series de publicaciones periódicas del Ceil-Piette (las restantes son **Documentos de Trabajo** y **Materiales de Investigación**). A través de las mismas, los investigadores, becarios y personal de apoyo de la Institución presentan resultados de sus proyectos y líneas de trabajo, con el propósito de darlos a conocer a la comunidad científica y académica así como a otros interesados en las temáticas bajo estudio en el Ceil-Piette. **Informe de Investigación** es sometido al referato de evaluadores internos y externos a quienes agradecemos por su participación y colaboración para el desarrollo de esta actividad editorial.

ISSN 1515-7466

Saavedra 15, piso 4 – C1083ACA Buenos Aires – Argentina
Tel/fax: (54 11) 4952-7440 / 5273 - 4953-7651
Correo-e: postmaster@ceil-piette.gov.ar

INDICE

RESUMEN

En las últimas décadas del siglo XX se produjeron una serie de transformaciones en el campo judaico argentino que modificaron las relaciones entre grupos, instituciones y universos simbólicos. Si hasta ese momento el judaísmo se había expresado a través de ideologías laicas y seculares, siendo la ortodoxia religiosa un sector minoritario y de poca influencia, los años ´80 comienzan a mostrar cambios paralelos a los observados en otras religiones. La ortodoxia se posiciona disputando la hegemonía de las corrientes seculares, ampliando sus instituciones y su campo de influencia.
El movimiento Jabad Lubavitch ha estado a la vanguardia de esta revitalización de las corrientes ortodoxas. Numerosos judíos modificaron su forma de vida en función de los preceptos religiosos estableciendo relaciones con grupos e instituciones ortodoxas, convirtiéndose a su vez en militantes con la misión de difundir el mensaje religioso. La educación de Torá ha sido una de las apuestas principales de Jabad Lubavitch, así como de otros sectores del campo judaico. Mediante la enseñanza de lo que consideran como el judaísmo auténtico, aspiran a detener el proceso de asimilación de los judíos, acelerar la llegada del Mesías y reproducir la existencia del grupo a través de lo que se denomina "retorno a las fuentes".
Morashá Universitarios fue un programa de educación judía no formal destinado a jóvenes judíos no religiosos de ambos sexos. En este documento se analiza el funcionamiento de este programa desde una perspectiva dramatúrgica, focalizando en las estrategias de presentación del sujeto religioso frente a un auditorio de judíos seculares. Se indagan en las formas en que el sentido circula en el proceso de interacción y en las negociaciones entre los significados religiosos y seculares implicadas en la proyección de las definiciones de la situación.
Se pretende analizar el sentido que los judíos seculares dan a su presencia y participación en las actividades organizadas por Jabad Lubavitch. Se observa que esta participación se produce dentro de un marco de definiciones identitarias ancladas en el proceso de secularización. A la vez, los judíos seculares ponen en escena estrategias de diferenciación respecto a los judíos ortodoxos. De este modo, las condiciones de posibilidad de la participación en las actividades del grupo se determinan por las posibilidades que los jóvenes tienen de proyectarse a sí mismos como no religiosos.

ABSTRACT

In the last decades of the XX century, there have been several transformations inside the Argentinean Jewish Field, which modified relationships between groups, institutions and symbolic universe. If until that moment Judaism has been expressed through secular ideologies, being Orthodoxy a minority group, the '80 start to show some changes developed at the same time with others religions. Orthodoxy challenges the hegemony of secular currents, and it is bound to extend his institutions and his space of influence.
The Lubavitch movement has been at the forefront of this revitalisation of the orthodox currents. Many Jews have changed his life style in accordance with religious commandments, establishing relations with groups and orthodox institutions. They converted themselves in militants of such groups, and encouraged

the mission of transmitting the religious message. Like it happened with others Jewish religious groups, education of Torah has been one of the principal axes of Lubavitch movement. Through the teaching of what they conceived as the genuine Judaism, they aspire to stop the assimilation process, to speed up Messiah arrival and to reproduce the existence of the group through what they call "the return to the source".

"Morashá Universitarios" was an informal Jewish education program, addressed to young Jewish. In this document is analysed, from a dramaturgical sociological perspective, how the program has been developed, focusing on religious actor's strategies of self presentation in front of an audience of seculars Jewish. At the same time, is analysed how meaning circulate in the interaction process and the negotiations between religious and secular meanings which are implicated in the situation definition projections.

We analyse the meanings donned by secular Jewish related to his presence and participation in Lubavitch activities. We observe that this kind of participation is produced inside an identity definitions framework anchored in the process of secularisation. Secular Jewish perform strategies of differentiation with regard to orthodox Jewish. By this way, possibility conditions of group activities participation is determined by the possibilities that young have to find a way of projecting a non religious image of them self.

INTRODUCCIÓN

A fines de los años '80 nos encontramos con un campo judaico reestructurado donde emerge la figura del judío del retorno[2], el *baalei teschuvá*, devenido en militante. A la vez, las fronteras que separan lo religioso de lo secular se muestran fluctuantes y difusas, dando lugar a espacios de consumo y tránsito tanto de personas como de símbolos y significados. El campo judaico presenta la emergencia de procesos de retorno y crecimiento de lo religioso, donde la misma lógica militante se articula 1) a la problemática, común a la comunidad judía, de la asimilación, lo que le otorga un fundamento ligado a la reproducción de una identidad colectiva que supera los márgenes de lo religioso, 2) a la circulación de dinero que permite la reproducción del sistema de ofertas al tiempo que hace del rabino, o del *sheliaj*, una suerte de administrador con la tarea de direccionalizar el flujo de bienes hacia su propio espacio. A la vez, la misma lógica, por el esfuerzo "proselitista"[3], multiplica los espacios donde los judíos no afiliados pueden transitar y consumir, formando parte y reproduciendo las periferias de las instituciones oferentes. Ambos procesos, contrapuestos y conjugados, del militantismo y la relativización de las identidades fuertes, dan lugar a modos de interrelación que dan cuenta de uno de los aspectos de la construcción de identidades y de una de las caras del retorno de lo religioso que, quizás, escaparía a una observación restringida a los grupos en sí mismos.

Nos preguntamos por las condiciones de posibilidad de la relación entre judíos ortodoxos[4] y seculares, entre quienes se consideran a sí mismos viviendo de acuerdo a los preceptos emanados de las fuentes sagradas y quienes consideran dichos preceptos, en algunos casos, como propios de un tiempo ya superado, en otros como objeto de elección antes que de imposición. Nos preguntamos por la formación de espacios de intersección entre lo religioso y lo secular, rechazando pensar ambas instancias como polos contrapuestos y excluyentes.

El crecimiento de la ortodoxia ha sido señalado por quienes se han abocado al estudio del campo judaico y de las conversiones internas, o procesos de retorno[5], llevados a cabo por judíos socializados en ambientes seculares o tradicionalistas que deciden, rechazando el modo a través del cual sus padres se vinculan con lo judaico, adoptar un modo de vida religioso e integrar una comunidad de fieles. En este contexto, la vitalidad del movimiento *Jabad Lubavitch* parece ser el ejemplo más representativo de una tendencia hacia la ortodoxización del campo, un retorno de lo religioso. De ser una de las ramas jasídicas sobrevivientes del nazismo y el estalinismo, *Jabad* se ha convertido en uno de los centros de atención tanto de quienes investigan sobre la comunidad judía como de quienes activan en ella, si bien, como señalan las investigaciones, sigue siendo un grupo minoritario frente a

[2] El concepto de retorno es polifacético, adquiriendo significados particulares en el interior de constelaciones ideológicas determinadas. Por ejemplo, los discursos provenientes del campo sionista consideran como "retorno al judaísmo" el hecho de comprometerse con la militancia sionista. En este trabajo, la palabra "retorno" hace referencia a lo que el discurso religioso- ortodoxo considera como tal, es decir, la adopción de un estilo de vida basado en el cumplimiento meticuloso de las *mitzvot.*

[3] El término "proselitismo" no es aceptado por los propios actores sociales, quienes se refieren a sus actividades de difusión apelando al término *Mivtzoim* (campañas).

[4] Utilizamos el término "ortodoxo" ya que es a través del mismo como son designados, dentro del campo judaico, quienes pertenencen a determinada instancia del campo. Otro término empleado es *jaredi*, que refiere a los que tiemblan frente a la divinidad. A la vez, debido al énfasis que el discurso de estos sectores coloca en el cumplimiento de preceptos que organizan los detalles de la acción en la vida cotidiana, el término "ortopraxis" sería más adecuado que "ortodoxia", pero es este último el que se utiliza en el lenguaje cotidiano.

[5] El paralelismo entre la situación del retornado y la del converso ha sido señalada por Podselver (2002)

la gran mayoría de judíos no afiliados a ninguna institución (Azria; 2003). En los últimos años se han visto las transformaciones en el paisaje religioso, con templos y escuelas que adjuntaron a su antiguo nombre el de *Jabad*, con las celebraciones de fiestas judías en el espacio público o las apariciones de los *jasidim* en puestos levantados en las calles de la ciudad. La firma MC Donalds ha colocado, en el Abasto Shopping, ubicado en el barrio de Balvanera, de amplia presencia judía, un puesto de comidas *kosher*, donde vende sus típicos productos pero judaizados, a la vez que la heladería Pérsico ha incluido entre sus ofertas algunos helados *casherizados*. Estas situaciones dan cuenta de vinculaciones entre la ortodoxia judía y el mundo exterior, habilitando, en un espacio física y simbólicamente no judío, un campo de circulación de los ortodoxos. En frente del shopping puede verse el supermercado Coto donde hombres con sombrero y mujeres con peluca compran los productos *kosher*. Si la separación no se produce sobre el terreno físico, sí se manifiesta en el simbólico. La compra de productos *kosher,* y la evitación de los que no lo son, separa al judío del que no lo es. Pero se trata de una separación que a la vez supone una integración simbólica con ese mundo que se pretende evitar. El consumo de hamburguesas *kosher* implica la vinculación con un modo de alimentación propio del mundo exterior, que es apropiado y judaizado, mostrando cómo las relaciones con ese mundo no son de absoluta negación sino de resignificación, y cómo las estrategias de diferenciación se producen sobre un fondo de integración.

Varias personas se han acercado a los centros de *Jabad Lubavitch*, sea para aprovechar su bolsa de trabajo, participar en clases de religión, asistir a conferencias sobre temas tanto religiosos como seculares, o para satisfacer necesidades religiosas momentáneas, sin que eso suponga la permanencia en el grupo ni una identificación con la ortodoxia religiosa[6]. En este trabajo nos concentraremos en los jóvenes de entre 18 y 25 años que participan del programa de educación no formal *Morashá* Universitarios, dirigido por *Jabad Lubavitch*. ¿Se trata de personas que se acercan al grupo religioso en busca de contenidos identitarios, que aspiran a volverse ortodoxos? ¿Son "víctimas" de la propaganda de *Jabad*? ¿Están confundidos? ¿Qué tipo de relación establecen con los miembros del movimiento? ¿Debemos concebirlos como receptores pasivos de un discurso religioso?

Los programas *Morashá* tienen su origen en una llamada telefónica realizada por un poderoso empresario al rabino Tzví Grunblatt, Director General de *Jabad Lubavitch* en Argentina, en la que le informaba que deseaba realizar una donación. Al instante el líder religioso pensó en la educación. Corría el año 2001, la crisis económica estaba a punto de provocar la salida de estudiantes de las escuelas de la comunidad, lo que crearía una población judía "sin conocimientos sobre sus orígenes". Se formó así el programa *Morashá* (Legado), que en tanto programa de educación no formal, estaba destinado a niños de entre 6 y 18 años que no pertenecieran a la red educativa judía. La extensión hacia jóvenes en "edad universitaria", es decir, de entre 18 a 25 años, se llevó a cabo poco tiempo después, integrando, junto a *Sucath David*, Líderes del Mañana e *Hilel Torá Center,* una red de instituciones oferentes de estudios judaicos para universitarios.

Entendiendo que el fenómeno de revitalización de la ortodoxia judía implica una transformación del campo judaico ligado a una presencia renovada de lo religioso, pretendo, mediante mi investigación, mostrar uno de los modos de esta presencia, no necesariamente centrado en los procesos de retorno. Mi objetivo es

[6] Luego de una cena organizada en conmemoración del nacimiento del fundador del jasidismo, tomando un café en un bar en Pacífico, tres personas que habían asistido a la cena me señalaron que se definían a sí mismos como judíos reformistas, y que era a los templos de esa corriente a los cuales acudían en las Altas Fiestas. La razón por la que participaban de las ceremonias de Shabat en Jabad Lubavitch, se debía al placer de encontrarse con el grupo de amigos que allí se congregaba.

ofrecer datos que puedan complejizar los análisis y contribuir a dar cuenta de la presencia de lo ortodoxo en el campo judaico, y de lo religioso en nuestra sociedad. Considero que del aumento de sedes del movimiento, o de la cantidad de chicos inscriptos en las colonias de verano, de jóvenes que asisten a las cenas organizadas por *Jabad* en el Hotel Sheraton, de alumnos que forman parte del programa educativo *Morashá* o *Maianot*[7], no puede deducirse un aumento de los componentes religiosos en la subjetividad de los individuos, ni suponer que la religión esté resultando cada vez más atractiva para las personas. Mis contactos con jóvenes que asisten a las actividades fomentadas por el movimiento *Jabad* muestran una realidad más compleja. Para comprender el verdadero alcance del crecimiento de la ortodoxia, es necesario conocer a aquellos que consumen las actividades que esta propone, compartiendo con ellos los momentos en los cuales se relacionan con los *lubavitch*. Adoptar un paradigma interpretativista que de cuenta del sentido que los actores dan a su presencia en el interior de la institución, intentando comprender qué significa para ellos asistir a los cursos, cómo participan en ellos, cómo experimentan su relación con lo religioso. Se trata de observar una parte de un proceso vasto, que no agota los polifacéticos modos de presencia de lo religioso.

Este trabajo no se refiere a la ortodoxia religiosa, sino a las relaciones establecidas entre lo religioso y lo secular, intentando comprender las circulaciones entre ambos espacios. Circulaciones de personas, pero también de ideas y discursos. Más que mundos claramente separados, se trata de espacios de intersección y fronteras difusas que dan cuenta de las dinámicas del campo judaico. Entre el militante ortodoxo y el que rechaza todo vínculo con la religión, hay una amplia gama de actores que se relacionan con la ortodoxia religiosa de diferentes maneras, pero sin dejar de ser seculares. Si bien, desde el período conocido como "la emancipación", el judaísmo ha aparecido como un espacio plural, de lo que se trata es de analizar cómo los individuos experimentan esa pluralidad.

Con afirmar que estamos asistiendo a un crecimiento de la ortodoxia judía, estamos diciendo muy poco si no tenemos en cuenta lo que significa hablar, hoy día, de la ortodoxia. Si bien la misma parece haber crecido en detrimento de otros modos de expresión institucional del judaísmo, no es menos cierto que se ha venido generando un espacio de circulación, de consumo de ofertas judaicas, de resignificación de sentidos y discursos. Se trata de espacios donde las pertenencias flexibles dan cuenta del modo en que las personas se vinculan con lo judaico, y donde el judío ortodoxo disputa los sentidos que le son atribuidos a sí mismo. Más que de crecimiento, se trata de la reconstitución permanente de la ortodoxia en ese espacio donde personas y significados circulan continuamente.

Ese espacio es el de la construcción de la legitimidad, así como de la producción de estigmas. Estigmas referidos a los movimientos religiosos, acusados de ejercer el "lavado de cerebro" para reclutar a sus fieles, o señalados como sectas fundamentalistas, entendiendo aquí, el término secta, en su sentido peyorativo. A la vez, se trata del espacio en el cual la ortodoxia debe construir su legitimidad, elaborando y poniendo a circular contradiscursos que refuten las atribuciones estigmatizantes provenientes de otros sectores del campo judaico.

Por campo judaico entendemos un espacio relacional donde los actores compiten por la legitimidad. ¿Quién detenta la definición legítima de la identidad judía? ¿Qué grupos o movimientos aparecen como los más representativos del judaísmo? ¿Quiénes ofrecen las soluciones más apropiadas a los problemas que aquejan a la comunidad, o mejor dicho, a lo que el campo judaico define como sus problemas más importantes? ¿Quiénes están dentro y quiénes permanecen afuera? A la vez, ¿cómo son las fronteras internas del campo, así como las fronteras con el

[7] El programa *Maianot* se organiza en la sede de *Jabad* de Pasaje El Lazo, el cual es un centro exclusivo para la juventud.

exterior? ¿Hay un universo de significados producidos en el devenir histórico del campo y puesto a disposición de los actores en el proceso de negociación de su legitimidad?

INICIO DE LA INVESTIGACIÓN

Mis primeros contactos con *Jabad Lubavitch* tuvieron lugar en Setiembre de 2003, cuando concurrí a la sede central ubicada en la calle Agüero con el objetivo de conocer la visión que los religiosos tenían acerca del holocausto nazi. En dicha ocasión conocí a uno de los rabinos que, tras preguntarme si era judío, me invitó a participar en las clases de religión enmarcadas en el programa *Torá* para Todos. Aquí observé un signo propio de *Jabad*, que no había visto en otras congregaciones: no tuve que volver en otro momento, ya que había un rabino disponible para atenderme. Asistí a dichos cursos, siempre tomando, a la salida, notas de campo, si bien no tenía definida, en ese entonces, ninguna investigación en particular. Por esa época me encontraba realizando un trabajo sobre jóvenes judíos pertenecientes a comunidades ortodoxas sefaradíes, cuyos resultados publiqué en dos artículos[8].

A mediados de 2004 se iniciaron los cursos del programa *Morashá* Universitarios. Fue a partir de ahí que decidí realizar mi tesis sobre *Jabad Lubavitch* y sobre los jóvenes no religiosos que asistían a la institución, algunos de los cuales ya había conocido en *Torá* para Todos. El rabino que dirigía el proyecto se mostró interesado en el hecho de que hubiera decidido realizar mi trabajo sobre *Jabad*. Para ese entonces ya tenía cierta confianza con algunos de los miembros de la institución, quienes me veían como a un judío más. De acuerdo a su cosmovisión, yo era un judío que, por el camino de la sociología, que me había llevado hasta ellos, iniciaba el reencuentro con sus propias raíces.

Durante el 2004 trabajé con la observación participante. En Febrero de 2005 realicé un viaje de tres días a San Clemente del Tuyú, organizado por los *lubavitch* y dirigido a los estudiantes del programa. Con la reanudación de los cursos de religión ese mismo año continué con las observaciones tanto en dichos cursos como en las actividades complementarias y en otras actividades informales, como la visita a las casas de los rabinos para celebrar el *shabat*. Ese año realicé las primeras entrevistas en profundidad a los seculares. En 2003 había entrevistado a los principales rabinos del programa. Durante los primeros meses de 2006 continué con las entrevistas a los seculares, y comencé a realizar la historia de vida de un rabino que había abandonado a los *lubavitch* tras haber trabajado en la institución durante varios años. Mi relación con él me aportó valiosos datos acerca del funcionamiento de *Jabad*.

Mis observaciones comprenden aproximadamente un año de asistencia a los cursos de *Torá* para Todos, más dos ciclos del programa *Morashá* Universitarios, siempre en la sede central. A la vez asistí a seminarios y eventos diversos: ciclos de conferencias sobre *casher*, conferencia sobre el *Beit ha Mikdash*, conferencia del rabino norteamericano Manis Friedman, organizada para los participantes del programa, conferencia sobre la influencia de los ángeles, conferencia sobre la problemática en el Medio Oriente, festejo de fechas importantes en el calendario del movimiento *Jabad*. El trabajo de campo finalizó a inicios de 2006, si bien durante la redacción de la tesis me mantuve en contacto con *Jabad* y asistí a algunos seminarios que consideré de interés para próximos trabajos.

[8]“El temor y la identidad judía”, presentado en 2003 en el Segundo Congreso sobre Problemática Social Contemporánea en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad del Litoral y “Experiencia identitaria y reproducción de la autoridad en el judaísmo ortodoxo”, publicado en Sociedad y Religión N°24/25.

I. JABAD LUBAVITCH

I.1. Mesianismo

Jabad Lubavitch es un movimiento judío, perteneciente a la corriente ortodoxa, jasídico y mesiánico[9]. Su origen puede rastrearse en la Europa del Este del siglo XIX. Actualmente, es una de los movimientos de “rejudaización” más importantes del mundo.

La doctrina de *Jabad* se basa en la certeza de la inminente venida del Mesías, a partir de la cual la humanidad ingresará en una nueva era. El carácter mesiánico del grupo ha implicado controversias en torno a su judeidad, es decir, a la legitimidad de su pertenencia al campo judaico, la cual ha sido en puesta en duda por quienes señalan a los *lubavitch* como herejes que consideran a su líder, Menahem Mendel Schneerson, fallecido en 1994, como el Mesías. La posición crítica hacia *Jabad* ha provenido de David Berger, rabino ortodoxo norteamericano, quien considera que la creencia en que el Mesías puede ser un hombre que ha muerto se encuentra fuera de los marcos de la ortodoxia judía[10]. No obstante, la creencia en el *rebe* como Mesías no es homogénea dentro de la comunidad de *Jabad*. De acuerdo a la doctrina, en cada generación hay un justo con las cualidades suficientes como para devenir Mesías, en caso de que se concrete la redención. Esa figura es la del líder de la generación, que para los *lubavitch* es, sin duda, su propio líder, Menahem Mendel. En Argentina, la opinión que prevalece es esta última, antes que la creencia en su posible resurrección. No obstante, como señala Gutwirth (2004), la división entre mesianistas y no mesianistas ha afectado a la central en los Estados Unidos.

Los acontecimientos de la era mesiánica están descriptos en diversos textos[11] leídos por los *lubavitch*. Estos acontecimientos, se cree, ocurrirán efectivamente, no se tratan de metáforas sino de realidades concretas. En este sentido, cuando se vaticina que el cordero dormirá junto al lobo, significa que, efectivamente, los animales cordero y lobo dormirán uno cobijado por el otro. La era mesiánica estará caracterizada por la reconstrucción del *Beit ha Mikdash*, el tercer templo, que permanecerá por siempre. Otra característica es la reunión de las diásporas del pueblo de Israel, la reunión de los exiliados, que se realizará independientemente de las voluntades de los judíos. El mal y el pecado llegarán a su fin, y como sostiene la profecía de Isaías (11:9), “la tierra estará llena de conocimiento de Dios así como las aguas cubren el mar”. De este modo, la era mesiánica afectará a la humanidad entera, la cual servirá a Dios en unidad. Al tener, todos, conocimiento y conciencia de Dios, se eliminarán las disputas, y la humanidad ingresará en una era de paz y armonía. Finalmente, la resurrección de los muertos y el cese del dolor, la enfermedad y la muerte, serán también componentes de la era mesiánica. Pero más que una era de alegría, lo que debe destacarse es que se tratará de una era de conocimiento, donde Dios dejará de estar oculto y donde los judíos podrán dedicar todo su tiempo a la *Torá* y las *mitzvot*.

[9]Se autodenominan judíos mesiánicos quienes, manteniéndose judíos, creen en Jesús como Mesías. Obviamente, el concepto de mesiánico, en el caso de Jabad Lubavitch, refiere a otro orden de cosas.
[10]Ver “Response to David Singer” en orthodoxytoday.org/articles2/BergerSingerResponse.php
[11] Los acontecimientos de la era mesiánica que describo a continuación están tomados del libro de Jacob Emmanuel Schochet (1992)

Si bien, en el aspecto espiritual, *Mashiaj* existe desde antes de la creación del mundo, ya que para su llegada es que el mundo ha sido creado, en el aspecto material el redentor será un ser humano, nacido de padres humanos, descendiente del rey David por el linaje de Salomón. En cada generación hay un justo con las cualidades como para devenir Mesías. Se cree que en el momento de la redención, el espíritu de *Mashiaj* descenderá sobre dicho *tzadik*. De ahí que los *lubavitch* consideren a su último *rebe* como aquel justo que había detentado la potencialidad de ser el Mesías.

A diferencia de los mesianismos anteriores a la emergencia del *jasidismo*, el mesianismo *jabadiano* no conlleva la emigración a la tierra prometida, sino una acción permanente dirigida a la rejudaización del individuo tanto en el Estado de Israel como en la diáspora. Basados en la máxima jasídica según la cual cada judío cumple un rol primordial en el proceso de redención, se considera que cada *mitzvá* realizada acorta la espera de la llegada del Mesías. De ahí que la capacidad de influir en el proceso de redención no se considere un bien limitado a una elite de místicos separada de la masa de judíos, sino a cada judío, independientemente de sus conocimientos o capacidades. Esta democratización de la influencia sobre la redención conlleva el desarrollo de una ética comunitaria que atribuye a cada acto individual una influencia, positiva o negativa, para con el conjunto del pueblo judío y de la humanidad. La metáfora utilizada por los *lubavitch* es la de un barco, donde cada persona tiene su propio camarote, pero cuya posesión no amerita a cada uno a hacer lo que desea. Si alguien destruye el piso de su propio camarote, es el barco entero el que se hunde.

De este modo, el mesianismo de *Jabad* se ajusta a los principios de la ortodoxia judía, sin romper con ellos, a excepción de la creencia en el rebe como Mesías, que no es compartida por la totalidad del movimiento, y del carácter proselitista que asumen sus acciones, lo que será trabajado más adelante. Se trata de un mesianismo que conduce al cumplimiento de las *mitzvot,* y en este sentido mantiene a *Jabad* dentro de los límites aceptados del mundo judío. Pero a la vez es un mesianismo proselitista, lo que no deja de provocar tensiones incluso dentro de las comunidades ortodoxas (Mintz; 1992).

De acuerdo a Ravitzky (1991), el mesianismo jabadiano puede dividirse en cuatro etapas. La primera corresponde a los primeros cuatro *rebes* de *Jabad*, para quienes la llegada del Mesías era un acontecimiento lejano. El quinto *rebe* de la dinastía, Shalom Dov Ber Schneersohn, elaboró su visión del mesianismo en oposición al advenimiento del mesianismo secular sionista, manteniendo el rechazo a todo intento por acelerar la redención mediante esfuerzos humanos. La tercera etapa corresponde al sexto *rebe*, Iosef Itzjak Schneersohn, quien es testigo de los pogroms en Rusia, la revolución comunista, la guerra civil y el holocausto nazi. El suyo es un mesianismo catastrófico, que clama por la redención en ese contexto de sufrimiento y persecución. Contexto que contrasta con el correspondiente a la cuarta etapa. El séptimo *rebe* de *Lubavitch* vive en los Estados Unidos, donde una floreciente comunidad judía, no asediada por las persecuciones, se encuentra en condiciones óptimas para la propagación de su mensaje, y donde acontecimientos como la caída del imperio comunista y el final de la carrera armamentística entre las potencias son leídos como anunciadores de la redención. Se trata de un mesianismo optimista, configurado bajo condiciones de prosperidad. Los *lubavitch* comenzaron a difundir su *slogan "We Want Mashiaj Now"*. Se han distribuido afiches y calcomanías con referencias a la redención mesiánica. Actualmente, al ingresar a la sede central de *Jabad* Argentina, un cartel muestra un sol poniéndose y la leyenda "*Mashiaj* está llegando, recibámoslo con un mundo mejor". Pero a la vez, la agitación mesiánica que recorrió a los miembros del movimiento no produjo actitudes de renuncia al mundo: *"[…] this messianic arousal is not accompanied by any significant political or economic change in their way of life. The Hasidim draw a*

sharp distinction between their mystical consciousness and messianic fervor, on the one hand, and their pragmatic realism and practical shrewdness in everyday life, on the other" (Ravitzky; 1991: 319-320)[12].

Todo judío tiene por deber creer en la llegada del Mesías y acelerar su venida. Aunque se cree que el redentor llegará independientemente del comportamiento de los judíos, la inmersión en el cumplimiento de las *mitzvot* puede acelerar el proceso. La más destacada de las *mitzvot* es la de *teschuvá*, palabra que puede traducirse como retorno o arrepentimiento, principio sobre el cual se articula la filosofía de los *lubavitch* y sobre el cual están puestos sus esfuerzos proselitistas organizados institucionalmente.

I.2. Modos de funcionamiento institucional

Jabad Lubavitch es una institución piramidal, dirigida, en la Argentina, por el rabino Tzví Grunblatt, sucesor del fundador del movimiento en este país, rabino Dov Ber Baumgarten, un emisario del rebe llegado en el año 1955[13]. La legitimidad del líder no se construye en función de su sabiduría o santidad, sino en el hecho de, además de haber sido designado por el *rebe*, a quien se considera un visionario, en ser un trabajador *"que se juega por la camiseta"* y que ha alcanzado logros en lo relativo a la expansión del movimiento. Amén de sus conocimientos, es el hombre pragmático que posee el don de la oratoria.

Los templos se administran mediante un sistema de "franquicias". Un rabino de la corriente *Jabad* puede solicitar una autorización, que es sometida a la aprobación del Director General, para dirigir un *Beit Jabad*. Si la solicitud es aprobada, debe, él mismo, ocuparse de conseguir el financiamiento económico para su funcionamiento.

Otro modo de construir un *Beit Jabad* es enviando un emisario a una determinada parte del planeta para que se haga cargo de su administración y reúna a su alrededor un conjunto de fieles. Él mismo debe hacerse cargo de su manutención, consiguiendo financiamiento para las actividades. De este modo, parte de su formación consiste en aprender a elaborar y vender proyectos, a relacionarse con los potenciales donantes y convencerlos de la factibilidad de sus iniciativas.

Lo que cabe recalcar es que el aumento de sedes se debe a un modo específico de implantación del movimiento en el espacio, antes que a una necesidad derivada directamente del aumento de fieles. Se trata de un movimiento que va del centro a la periferia, que antes que atraer a los fieles hacia un núcleo establecido, se ramifica desde el centro hacia la potencial feligresía. Un *Beit Jabad* no es sólo el lugar donde los *lubavitch* se juntan a realizar sus plegarias, sino un ámbito que ofrece servicios a la comunidad judía, donde se puede desde asistir a cursos y conferencias sobre temáticas no necesariamente circunscriptas a lo religioso, hasta anotarse en una bolsa de trabajo. Un *Beit Jabad* es un espacio desde el cual el movimiento se presenta a la comunidad formada por religiosos y seculares, ofreciendo una imagen de sí mismo.

Los miembros de *Jabad Lubavitch* consideran, sin diferenciarse demasiado de gran parte de la colectividad judía, que el principal problema que aqueja al pueblo

[12] Este despertar mesiánico no es acompañado por ningún cambio significativo, político o económico, en sus modos de vida. Los *jasidim* trazan una marcada distinción entre su conciencia mística y su fervor mesiánico, de un lado, y su realismo pragmático y sagacidad práctica en la vida cotidiana, del otro.
[13] Para un comentario apologético sobre Dov Ber Baumgarten, ver http://www.jabad.org.ar/notasdetail.asp?idnota=1101&nota=si

judío es la asimilación producida, en su mayor intensidad, por los matrimonios mixtos. De ahí que conciban su misión en términos de acercar a los judíos al judaísmo y detener el proceso asimilatorio. Los modos de hacerlo son varios, como la presencia en el espacio público, los cursos de educación judía y otras actividades como las reuniones de "Inglés y *Torá*", donde las personas se reúnen a practicar el idioma hablando exclusivamente sobre cuestiones religiosas. De este modo, el rabino que ideó el curso me aseguró que su verdadero objetivo era hacer que las personas dedicaran parte de su tiempo al estudio de la *Torá*, aunque para atraerlas haya tenido que ofrecer un espacio de práctica del inglés. Del mismo modo, cuando *Jabad Lubavitch* ofrece clases de hebreo, lo hace pensando en que está enseñando el idioma sagrado, antes que el idioma oficial del Estado de Israel. En los ejercicios de lectura figuran palabras de uso cotidiano junto a otras como *teshuvá* o *kosher.* De este modo, las actividades tienen un componente religioso y otro que no lo es, de manera que la atracción por el segundo conduzca a la inmersión en el primero.

La organización de conferencias sobre variados temas, dictadas y presenciadas por personas que no son miembros estables de la institución, tienden a la creación de espacios de intersección entre lo religioso y lo secular, donde *Jabad* intenta apropiarse de la legitimidad de otros campos, como el medical, o provocar acercamientos simbólicos con instancias del campo judaico, como ciertas vertientes del sionismo. Entre estas actividades podemos mencionar el ciclo de cuatro conferencias sobre *Kashrut*, una de las cuales fue dictada por una médica especialista en trastornos de alimentación, o el seminario de dos clases sobre el conflicto en Medio Oriente, dictado por Julián Schvindlerman, un laico vinculado al sionismo, columnista del periódico Comunidades y escritor del libro "Tierras por paz, tierras por guerra".

Como medio de difusión, *Jabad* edita una revista, *Jabad Magazine*, de distribución gratuita, además de las publicaciones propias de cada *Beit Jabad* que disponga de ellas. Cuenta con un espacio televisivo, edita videos y utiliza el Internet para difundir sus actividades. La folletería es uno de los principales medios de difusión. Además del folleto "La enseñanza semanal", hay otros que enfocan temas específicos como el *kashrut*, el *shabat* y el uso correcto de los *tefilin*. El interesado puede consultar la página web del movimiento, donde encontrará desde artículos hasta informaciones prácticas como los horarios de encendido de las velas de *Shabat*.

I.3. El converso y el militante como figuras jabadianas

"Ser de Jabad es full time". Esta frase[14] permite asimilar al *lubavitch* con el modelo del militante correspondiente al régimen de validación comunitaria del creer (Hervieu-Léger, 2004). Decir que pertenecer al grupo es una actividad de tiempo completo, supone que cada acción realizada por el individuo debe estar avalada por la comunidad o su líder. El militante se piensa a sí mismo como un representante de *Jabad Lubavitch* que hace visible su pertenencia al movimiento, entendiendo que toda acción que realiza tiene efectos sobre la imagen que el movimiento da de sí mismo.

Las acciones del *lubavitch* se enmarcan en un imperativo ético que deja atrás al individuo en beneficio de la ética comunitaria. "*¿Qué importa lo que yo quiero*?" sostiene un rabino frente a su auditorio de jóvenes alumnos[15]. Lo que importa es que el acto se amolde a las exigencias surgidas de un corpus de verdades aprendidas a través del estudio de las fuentes bíblicas. El conjunto de

[14] Entrevista personal con X, militante de Jabad Lubavitch, Febrero de 2006.
[15] Observación de campo, Beit Jabad Agüero, 2006.

preceptos funciona como "*manual de instrucciones*"[16] para manejarse en este mundo de interrelaciones permanentes, donde los actos de cada uno influyen en el todo, en el devenir del pueblo de Israel y de una humanidad cuyo destino depende del cumplimiento, por parte de los judíos, de su papel asignado en el plan divino. La imagen del pueblo judío es la de un organismo donde el funcionamiento de cada parte repercute en el estado de la totalidad. Estamos frente a un modelo de ética comunitaria, donde la legitimidad de las acciones se determina teniendo en cuenta su influencia en el conjunto del pueblo judío, antes que en el bienestar individual.

En una clase del programa *Morashá*, el rabino explicaba la actitud de los fieles de la sede que él dirigía: "*Ellos me dicen 'yo vengo porque me hace bien'. Esa es una actitud egoísta. Están pensando en su propio interés".* Por el contrario, una ética comunitaria supone la anulación del interés individual y la sumisión a Dios a través del cumplimiento de sus preceptos. La imagen que los *lubavitch* exteriorizan hacia su auditorio es la de quienes aplacan sus deseos en función del bienestar de la comunidad. "*Lo que yo quiero es someterme a Dios",* exclama un rabino durante una de las clases, pareciendo hastiado ya de que los seculares le interroguen sobre el tema.

Los *lubavitch* rechazan la legitimidad de los modos personales del creer. Si creo a mi manera- sostienen- no estoy creyendo en Dios, sino en mí mismo, que es un espacio de expresión del error. La verdad se encuentra en los textos codificados por los sabios, imbuirse en su lectura supone la transformación de la persona y el amoldamiento del sí mismo al sí mismo de la comunidad ideal encarnada, momentáneamente y hasta la llegada de *Mashiaj*, en la comunidad *Jabad*. ¿Se trata, entonces, de una comunidad premoderna que anula la individualidad?

El discurso de los *lubavitch* expresa su oposición al individualismo moderno, pero a la vez, el crecimiento de la comunidad se torna factible en el contexto de dicha modernidad. *Jabad Lubavitch* se ha desarrollado en función de los numerosos jóvenes que decidieron modificar su estilo de vida, alejándose de las formas de ser judío que habían sido transmitidas en sus marcos familiares. Actualmente, y si bien no existen cifras oficiales, la mayor parte de los rabinos son judíos retornados. En la medida en que la familia deja de ser una estructura de plausibilidad fuerte en el proceso de definición de la identidad, es que los jóvenes pueden rechazar la herencia de sus padres para adherir a la de una comunidad jasídica surgida en el siglo XIX en Rusia, y con relación a la cual sólo están vinculados a través de los efectos del discurso, integrándose, como sostiene Laurence Podselver (2002), a un linaje imaginario. Los relatos de los *baalei teshuvá*, los retornados, tienden a mencionar el alejamiento de sus familias como condición del proceso de conversión. En algunos casos se trata de alejarse físicamente, realizando estudios en *yeshivot* de otros países, especialmente Israel y Estados Unidos. En otros casos, se trata de "internarse" en la comunidad, estudiando y viviendo ahí mismo. Alejamiento físico que se corresponde al alejamiento simbólico, una de cuyas expresiones es el rechazo del convertido a compartir la mesa familiar, negándose a ingerir los alimentos no *casher* o aquellos que considera que no han sido examinados por una autoridad competente. La familia no es el espacio donde la verdad se reproduce, ya que los padres han vivido en la ilusión asimilacionista. El espacio de la verdad es la comunidad, verdad que puede, no obstante, penetrar el ámbito familiar y re-judaizarlo[17].

El presupuesto del retorno es un individuo autónomo que toma sus propias decisiones. Los relatos de conversión tienden a enfatizar el componente de elección

[16]La imagen de la Torá como un manual de instrucciones es propia de la constelación ortodoxa, como pude comprobar en mis trabajos de campo en la comunidad *Shaarét Sion* (Puertas de Sión) del barrio de Flores (Buenos Aires).
[17]En una de las entrevistas realizadas la persona relató cómo su padre y sus hermanas lo habían seguido en su conversión a la ortodoxia. En otros casos, se resalta el conflicto entre el converso y sus familiares.

individual, paralelo al de emancipación de la tutela paterna:

> *Cuando mis padres se enteraron que quería estudiar en* Jabad *me dijeron que me iba a convertir en un loco religioso. Yo tenía dieciséis años, pero ya en esa época me gustaba dar mis opiniones. Les dije que hasta ese momento ellos me habían educado, pero que ya era el tiempo de auto-educarme. Si yo quería ser alguien respetable, tenía que empezar a auto-educarme*.[18]

Este relato se acopla al hecho señalado por Hervieu-Léger de que "El convertido manifiesta y realiza el postulado fundamental de la modernidad religiosa, según el cual una identidad religiosa "auténtica" no puede ser más que una identidad escogida." (Hervieu- Léger, 2004: 136). Si el proceso de emancipación de los judíos en los siglos XVIII y XIX suponía el alejamiento de los marcos restringidos del güeto para relacionarse con un mundo hasta entonces vedado, en los casos de reconversiones el joven sale del marco familiar para unirse, en tanto individuo autónomo, a una comunidad que no le ha sido impuesta, sino de la que él mismo ha elegido ser parte. Estos desplazamientos tienen, en ambos casos, al individuo como protagonista, mientras que los marcos sociales preexistentes son vislumbrados en sus aspectos restrictivos. La sociedad, para los retornados, es el ámbito que masifica y anula la individualidad. El miembro de la comunidad se define por oposición al hombre de la sociedad concebido como un mero consumidor pasivo. La frase, repetida por los *lubavitch*, de que sólo un pez vivo nada contra la corriente, resume esta postura semejante a la de los movimientos contraculturales.

La tensión entre individuo y miembro de la comunidad siempre está presente. Al intentar dar una imagen de sí mismos, los *lubavitch* deben establecer los equilibrios entre ambos estados de su existencia, el de ser individuos autónomos y el de vivir de acuerdo a reglas comunitarias que limitan la libre elección. De acuerdo al *lubavitch*, el judío siempre desea comportarse como tal, sólo que la sociedad puede influirlo para que actúe de otra manera. Creyendo ser libre, en realidad está siendo víctima de los marcos sociales en los cuales se educó, y en un plano espiritual, del instinto del mal, que pone límites a su conexión con Dios. De todos modos, los relatos de conversión siempre enfatizan el componente de elección individual. No hay una revelación divina, sino un proceso de pensamiento autónomo que tiene como eje al individuo. Pero a la vez, el individualismo se agota cuando aquel que realiza otros recorridos es concebido no como sujeto autónomo sino como víctima de influencias externas. En definitiva, sólo se puede legitimar la conversión como un proceso individual y autónomo, pero a la vez, sólo el retornado puede realizar el verdadero significado de la libertad, al haber realizado la verdadera libertad, la de haberse librado[19] del instinto del mal para poder servir a Dios.

Ser un *lubavitch* significa ser un militante. Esta figura se corresponde, en términos nativos, a la del *sheliaj*, en este caso, un "soldado del *rebe*", quien se inserta en el espacio público para difundir las enseñanzas de *Jabad* y permitir a los judíos no religiosos la realización de determinadas *mitzvot*. El *sheliaj* es aquel que es trasladado a determinado lugar para fundar un espacio de vida religiosa que permita congregar a la comunidad y llevarla a modificar su modo de relacionarse con lo judaico. A la vez, estudiantes de la *yeshivá* recorren las calles con el objetivo de colocar los *tefilin* a los transeúntes. Esta "campaña" se realiza los días viernes, el único que no se destina al estudio[20]. La circulación del Mitzvatank por las calles

[18]Observación de campo, 2005.

[19] Esta liberación del instinto del mal nunca es completa, ya que solo los grandes *tzadikim* han logrado doblegarlo. De acuerdo a la filosofía jabadiana, en cada individuo hay una lucha permanente entre la inclinación al bien y la inclinación al mal.

[20] En ninguna *yeshivá* se estudia los viernes, por esa razón el *rebe* eligió ese día para la "campaña de *tefilín*". Pero si el

céntricas de Buenos Aires, el encendido de candelabros gigantes en las plazas durante la festividad de *Janucá*, la colocación de afiches en las estaciones de subterráneo, son modos de utilización del espacio público en función de una estrategia proselitista restringida al mundo judío.

Las relaciones personales entre miembros de la colectividad judía permiten el contacto entre militantes de *Jabad* y judíos pertenecientes a otras instituciones. De acuerdo al relato de un seminarista de la corriente conservadora[21], el templo en el cual trabajaba había contratado a un rabino de *Jabad* para que dictase un curso sobre la cábala. El contacto se había producido a través de una fiel del templo, quien había estado relacionada con dicho rabino cuando éste todavía formaba parte del movimiento conservador. Al ingresar al edificio, el rabino fue invitado a conocer el templo, a lo que se negó, ya que, de acuerdo a mi informante, ese acto supondría legitimar a la tendencia conservadora. Cuando la mujer que había hecho el contacto le comentó que había cumplido con el rito de "subir" a la *Torá*, el rabino le pidió que no le hablara de esas cosas. En la medida en que subir a la *Torá* es, para los ortodoxos, una actividad reservada a los hombres, el rabino no quiso escuchar del tema. No obstante las diferencias, nada impidió que las clases se llevaran a cabo. De acuerdo al seminarista que me relató este hecho, si bien para el *lubavitch* la institución era ilegítima, no obstante ofrecía un espacio poblado de judíos sobre quienes misionar. La ilegitimidad de la institución no quitaba la legitimidad de los individuos. Tiempo después, se suspendieron los cursos, debido, nuevamente de acuerdo a la información que me fue suministrada, al poco diálogo que se producía en las clases así como a la creciente crítica del *lubavitch* hacia el movimiento conservador al cual pertenecían sus alumnos.

Con relación a los espacios judíos, *Jabad* adopta dos estrategias. Por un lado, la inserción, de parte de la comunidad o de uno de sus miembros, en un espacio que sigue conservando sus cualidades no religiosas, como cuando a un rabino se le alquiló una casa en un country judío para que viviera durante un tiempo, buscando hacerse de amistades a quienes invitar para celebrar las festividades judías o compartir las cenas de *shabat*, o como cuando se organizan actividades religiosas en el marco de actividades profanas en los clubes deportivos. Por el otro lado, la administración de un espacio que cambia sus cualidades, como ocurrió con la compra del colegio Wolfsohn. Existe, a la vez, el caso de templos que, al no poder sostenerse económicamente, son tomados por un rabino de *Jabad* que intenta reflotarlo. Uno de los viejos miembros del templo Dr. Iarjo contaba que el rabino de la corriente conservadora Marshall Meyer había intentado "*quedarse*" con ese espacio, pero que "*gracias a Dios*" no había logrado su objetivo. Bajo la administración de *Jabad Lubavitch*, el templo se conservaba dentro de la ortodoxia.

I.4. La experiencia del lubavitch

Ser un *lubavitch* supone insertarse en una serie de constelaciones que funcionan como espacios simbólicos de pertenencia. Cada constelación determina la identidad, demarcando los atributos propios como los de la otredad, ya que en cada espacio de pertenencia se construye a un Otro, imprescindible para la definición de la identidad. Mediante este procedimiento, intento captar la experiencia que los *lubavitch* tienen de sí mismos y del mundo. La constelación es una construcción de los propios actores, en este caso los *lubavitch*, que definen quiénes pertenecen a cada una de ellas y quiénes quedan excluidos. Por consiguiente, quienes integran la misma constelación tienen, desde la visión de los *lubavitch*, atributos similares. La

estudio se suspende los viernes en todas las *yeshivot* de la corriente ortodoxa, son los lubavitch quienes dedican ese tiempo a la difusión del precepto de *tefilín*.

[21]Entrevista personal, 2004.

percepción de dicha similitud conduce al establecimiento de relaciones que adquieren formas determinadas de acuerdo a cómo sean percibidas las afinidades y las diferencias. He construido este espacio de constelaciones, que determina una experiencia típico ideal, a través del análisis de discursos, sean los que se exteriorizaban en las clases de religión como los publicados en artículos de revistas. No pretendo afirmar la inexistencia de desviaciones, respecto a este modelo, en los casos particulares de los individuos.

El espacio de las constelaciones puede representarse como una serie de círculos, cada uno de los cuales se dibuja dentro de uno más grande. El círculo mayor es el de la constelación judía. Los *lubavitch* se ven a sí mismos como judíos, aceptando como tales a los conservadores, los reformistas[22], los laicos[23], etc. Lo que aquí importa no es el hecho de que estos últimos se consideren a sí mismos como judíos, sino que *Jabad* los considere como tales. De todos modos, cabe resaltar la distinción que hace *Jabad* entre instituciones, corrientes de pensamiento e individuos. El judaísmo conservador no es, para los *lubavitch*, verdadero judaísmo, pero quienes participan en dicha corriente sí son verdaderos judíos. Judío es todo aquel nacido de vientre judío o convertido según las normas ortodoxas, por lo tanto, es portador, tal como sostiene el *Tania*[24], de un alma divina. Esa constelación es, a la vez, el espacio de la misión. El proselitismo se restringe a los judíos en tanto individuos, excluyendo al no judío, con el cual se intentan limitar las relaciones en la mayor medida de lo posible. La comunidad imaginaria es la de quienes comparten una misma naturaleza, un mismo alma, de ahí que sea más difícil aceptar a un no judío que aspira a la conversión al judaísmo que a un judío que desea adherir a las pautas de vida ortodoxa e integrarse a la comunidad. A la vez, los *lubavitch* ponen todos sus esfuerzos en integrar a los judíos, incluso si estos se muestran reacios, mientras que poco se preocupan en los no judíos que se esfuerzan ellos mismos por adoptar el judaísmo[25]. Este último caso muestra que, más allá de la comunidad religiosa, se construye una comunidad imaginada, la del pueblo de Israel, que agrupa a todos los judíos en tanto hermanos, más allá de sus diferencias en el modo de actuar y creer.

Al interior de la constelación judía se dibuja la religiosa, la cual influye en el modo en que los *lubavitch* se insertan en la primera, siendo que cada constelación menor recubre de significado a la mayor. El modo en que se es judío responde, en este caso, al hecho de considerarse religiosos, construyendo al judío laico como otredad. A la vez, la constelación religiosa es resignificada en la ortodoxa, que construye como otredades a los conservadores y reformistas. Dentro del campo ortodoxo, los *lubavitch* responden a las tendencias *jasídicas*, incluyéndose en una constelación que abarca a las diferentes cortes, y que encuentra en los *mitnagdim*, opositores al *jasidismo*, a la otredad. Finalmente, dentro de la constelación jasídica, encontramos la constelación *Jabad*, que implica modos particulares de vincularse con el *jasidismo*, separándose de otras tendencias con las cuales, en algunos casos, mantiene relaciones de tensión que han llegado a desembocar en conflictos violentos[26] (Mintz, 1995).

Esta enumeración de constelaciones aparenta ser arbitraria. En efecto, podemos sostener que comenzar por la constelación judía implica una visión del

---

[22]Conservadores y reformistas son corrientes de la vida religiosa judía, consideradas como más "liberales" que la ortodoxia.
[23]En la medida en que ciertos actores se asumen como judíos sin remitirse a las creencias religiosas tradicionales, se definen como judíos laicos.
[24]Libro de referencia del movimiento Jabad Lubavitch, escrito por Shneur Zalman de Liadi, fundador del movimiento.
[25] Durante mi trabajo de campo tuve la oportunidad de conversar con un aspirante a la conversión, que ya llevaba tres años en el proceso sin lograr ser aceptado como miembro pleno del pueblo de Israel. Finalmente, desistió del intento, cosa que poco pareció importarle a los miembros de Jabad. De acuerdo a lo que me comentó un rabino, cuando el aspirante frustrado le habló de sus deseos de "dejarlo todo", él le respondió: "a mí no me hacés ningún favor convirtiéndote al judaísmo".
[26] Cabe resaltar que en Argentina no se han registrado hechos de violencia entre *Jabad Lubavitch* y otras comunidades.

fenómeno a estudiar influenciada por los intereses del investigador de estudiar esa misma comunidad judía. Podemos suponer que significa la valoración de ciertos elementos en detrimento de otros, por ejemplo, el papel asignado, por la comunidad, a la mujer. Desde otra perspectiva e intereses de estudio, *Jabad* podría entrar en la constelación de los que consideran el espacio privado como lugar natural de las mujeres, sin darle importancia al hecho de que se trate de un grupo judío o no. Por otro lado, podíamos haber comenzado por la constelación de "los que creen en Dios", donde el nosotros estaría constituido en oposición a los ateos, para luego pasar a la constelación de los "creyentes integrales". Incluiríamos a los miembros de *Jabad* en agrupamientos donde el nosotros estaría formado por miembros de diversas religiones, cuyo denominador común sería el modo de experimentar la religiosidad. ¿Por qué, entonces, partir de la constelación judía?

Quizás no haya una respuesta tajante a esta pregunta, y debamos conformarnos con pensar que los posibles agrupamientos son múltiples y depende de los intereses del investigador el tomar unos u otros. Aún así, estas disquisiciones nos permiten profundizar lo dicho hasta el momento. El problema de *Jabad* es, en efecto, la constelación judía, construida como comunidad imaginada que agrupa a quienes comparten una misma naturaleza. No lo es la constelación de los creyentes, ya que no tiene interés en ella, del mismo modo que no le interesa asociarse con los grupos de otras religiones que comparten su visión respecto al espacio femenino. El campo de los creyentes no es su espacio de misión, como sí lo es el de los judíos, más allá de si creen o no. Por consiguiente, el otro radical no es el ateo. Todo lo contrario, el ateo, obviamente judío, es aquel sobre el cual hay que provocar el retorno con el objetivo de salvar al pueblo de Israel. Los *lubavitch* se sienten más próximos al judío ateo que al religioso cristiano o musulmán, lo que queda demostrado en su reticencia a participar en el diálogo interreligioso. No obstante, la constitución de un espacio de misión no es el único criterio por el cual ubicamos a *Jabad* en la constelación judía.

Otro eje de análisis nos remite a la construcción de la experiencia histórica del sí mismo. *Jabad* construye su historia con relación a la de los judíos como totalidad, a partir de un colectivo que supera las barreras de los particularismos. Los hechos de la historia como el holocausto nazi o la creación del Estado de Israel lo interpelan constantemente. Nunca falta quien pregunta: *"¿Debemos "agradecer" a Dios por el holocausto?"*, o *"¿Por qué los religiosos no hacen el servicio militar en Israel?"*[27] A *Jabad* se le pide que de respuestas sobre una experiencia que ha sido, mediante procesos históricos determinados[28], delimitada como judía. Si bien es cierto que ante determinados acontecimientos[29] se le pide un revestimiento de sentido, esos hechos desaparecen del discurso de los actores como desaparecen de los noticieros, a la vez que, desde el punto de vista de la construcción de una identidad judía disponen de un lugar marginal.

Ante la pregunta, al inicio de la construcción de una constelación judía, sobre quién es judío, *Jabad Lubavitch* responde sobre la base de los criterios *halájicos*, definiendo al judío como a todo aquel nacido de madre judía. Por consiguiente, el carácter judaico de una persona no dependería de su libre elección. Se es judío incluso cuando se reniegue de serlo. El convertido a otra religión sigue siendo judío, sólo que no lo sabe y se engaña a sí mismo. Lo que diferencia a un judío de alguien que no lo es, es la posesión de un alma divina, la cual siempre tiene deseos de desarrollar la judeidad de su portador. El judío por naturaleza quiere hacer inmersión en el estudio de la *Torá* y en el cumplimiento de las *mitzvot*, pero por influencia tanto de la sociedad como del instinto del mal, puede no

[27]Estas preguntas fueron oídas en observaciones de campo.
[28]Norman Filkenstein (2002) analiza el proceso por el cual el holocausto se convierte, de experiencia universal, en experiencia judía.
[29]Durante mi trabajo de campo se pidió a los *lubavitch* explicaciones sobre el Tsunami o sobre la tragedia de Crogmañon.

percatarse de ello. En este sentido, *Jabad* se separa de otras corrientes jasídicas, para las cuales la definición de la identidad se encuentra ligada a la inmersión en una forma de vida vinculada al cumplimiento de los preceptos divinos. William Shaffir (1995) cuenta cómo unos niños pertenecientes a una corriente jasídica señalaron a un amigo suyo gritándole *goy*. Cuando el padre se acercó, debido a los gritos, los dos jóvenes le contaron lo que había ocurrido, a lo que el hombre respondió que era evidente que no se trataba de un *goy*, pero tampoco de un judío. Una anécdota parecida le fue relatada a Solomon Poll (1973) por parte de una mujer que, por el modo en que estaba vestida, fue confundida por una *goya* por unos niños jasídicos de Williamsbourg.

La ortodoxia judía acepta la conversión al judaísmo, no obstante, como muestra el trabajo de Sebastián Tank (2002), donde compara las conversiones en las diferentes corrientes del judaísmo, se trata de un proceso sumamente complicado. El aspirante debe dar prueba de su "voluntad sincera" de convertirse, para lo cual debe obedecer con sumo detalle los preceptos religiosos. El proceso es evaluado por un tribunal rabínico (*Bet Din*) que, una vez aprobada la conversión, envía a la persona a convertirse en otro país, como Uruguay, Estados Unidos o Israel, países en los cuales la conversión está permitida[30].

Si en la relación con el judío la identidad parece definirse mediante criterios biológicos y étnicos, en el caso del aspirante a la conversión la identidad se expresa en su aspecto religioso. Para pertenecer al pueblo de Israel, se le exige al aspirante un nivel de religiosidad que no se le exige al nacido de vientre judío, quien es judío por el simple hecho de haber tenido una madre judía, y donde su relación con lo religioso no afecta su condición de miembro de la comunidad. ¿El judío se define desde lo étnico o desde lo religioso? Creo que depende del marco de relaciones en el cual los actores se encuentren. En la relación con el no judío, el componente religioso cobra mayor amplitud. En la relación con el judío secular impera el componente étnico.

Podemos sostener que cada constelación define un linaje creyente en función de un momento fundador, pero la realidad no se presenta de forma tan mecánica. El momento fundador que corresponde a la constelación judía es el éxodo de Egipto, narrado en el libro *Shemot* (Éxodo), segundo libro del *Jumash* (Pentateuco). De acuerdo a la visión de los *lubavitch*, la salida de Egipto y la entrega de la *Torá* en el Monte Sinaí (estos dos hechos aparecen correlacionados) dan nacimiento al pueblo judío, más allá de la anterior existencia de los justos (Noé, los patriarcas y matriarcas). En este caso, el pueblo judío refiere a la totalidad de los judíos, independientemente de su grado de observancia religiosa. Se supone que en la entrega de la *Torá* estuvieron las almas de los judíos de todas las generaciones, desde los ortodoxos hasta los ateos[31].

La salida de Egipto forma parte de la constelación judía, pero la ortodoxia la entiende como un hecho sobrenatural y milagroso, donde el pueblo judío, lejos de haberse liberado por sus propios méritos, habría manifestado su entera dependencia a la mano de Dios. El hecho de que su nacimiento esté signado por el milagro, hace del pueblo judío un pueblo diferente: "Debe entenderse que el pueblo judío no es un pueblo que se maneja como los demás pueblos. Su nacimiento fue diferente, su identidad se la dio D's y su misma existencia está vinculada a D's y lo sobrenatural" (Grunblatt, 2000: 2). "Otras naciones pasan por un desarrollo

[30]La conversión fue prohibida en Argentina en la década del veinte mediante un decreto del rabino alepino Saúl Setton Dabbah. Las corrientes ortodoxas obedecen el edicto, mientras que las conservadoras y reformistas no, lo que conduce a que los primeros no reconozcan como judíos a quienes han sido convertidos por los segundos.

[31] Un rabino de Jabad contó, durante una de las clases, la siguiente anécdota: "Me encontraba rezando en el Muro de los Lamentos cuando un joven se me acercó y me saludó efusivamente, diciendo que hacía mucho tiempo que no me veía. Le dije que nunca lo había visto antes, a lo que respondió que nos habíamos ya visto en el Monte Sinaí. Enseguida comprendí que tenía razón."

natural, social, de muchos individuos que van uniéndose, conformando una sociedad hasta finalmente convertirse en un pueblo –van de abajo hacia arriba en un proceso histórico. El pueblo judío se constituye de manera inversa. *De arriba hacia abajo.* Es una fuerza superior, Hashem, Quien lo constituye como pueblo, y por ende no pasa por los procesos normales requeridos por otras civilizaciones" (Grunblatt; 2005: 2. Remarcado en el original).

En la interpretación del hecho fundador se expresa la lucha contra las tendencias "normalizadoras" dentro y fuera del judaísmo. Bila Sorj (1997) afirma que la auto-imagen del judaísmo moderno fue moldeada por el discurso de los filosemitas no judíos, quienes defendían la integración de los judíos en la sociedad, argumentando que los "defectos" y "vicios" de los mismos se debían al aislamiento al que eran sometidos. La normalización iba acompañada del concepto de "regeneración", uno de cuyos principales exponentes fue el abate Gregoire en su *Essai sur la regeneration phisique, morale et politique des juifs*[32] de 1789. Sostiene Sorj que las instituciones judías ligadas a los objetivos de modificación de las actividades laborales de los judíos, mediante proyectos que tendían a la radicación de los mismos en áreas rurales, respondían a la ideología de la "normalización". Podemos sostener que el mismo marco de sentido estaba presente en la ideología sionista. Cuando Teodoro Herzl escribía el manifiesto del sionismo político, *El Estado judío*[33], concebía la creación de un Estado moderno como parte del proceso de normalización del pueblo judío, es decir, se trataba de que éste fuese un pueblo como todos los demás. Este objetivo es, desde el punto de vista de la constelación ortodoxa, el equivalente a una llamada a la asimilación: "Durante el último siglo muchos intentaron "normalizar" al pueblo judío a través de darles los rasgos y características de los demás pueblos. La Torá y las Mitzvot quedaron, en el mejor de los casos relegadas al campo de lo "religioso". El resultado está a la vista. El enajenamiento y la sistemática desaparición de gran parte de nuestro pueblo a través de la asimilación." (Grunblatt; 2000:2)

El momento fundador da cuenta de la identidad esencial del pueblo, una esencia que hace de los judíos un pueblo ligado indisolublemente a lo sobrenatural. De ahí que el judaísmo laico sea visto como una negación de la verdadera naturaleza del pueblo judío. De lo que se trata es de darle a la historia un sentido que coloque a Dios como el articulador de los hechos. El pueblo judío, nacido del milagro, debe su existencia al milagro, y esto se aplica tanto a la salida de Egipto como a cualquier acontecimiento histórico. ¿Cómo explicar, en la guerra de 1948 en Palestina, la victoria de unos pocos luchadores contra los ejércitos de los estados árabes, o el rescate de Entebe, o la victoria en la Guerra de los Seis Días? La historiografía sionista encuentra la explicación en una serie de cualidades propias del espíritu combativo del pionero[34]. Los religiosos la encuentran en la intervención divina (Mintz; 1992).

A partir del hecho fundador se delimitan los contornos de una identidad construida en oposición a un Otro. Se concibe una diferencia de naturaleza entre los judíos y los *goym*, donde los primeros tendrían una constitución y evolución opuesta a la de los otros pueblos. Este es el significado del concepto de "pueblo elegido", es decir, la desvinculación de mundo natural que, mientras afecta a los

---

[32] Ensayo sobre la regeneración física, moral y política de los judíos.

[33] La traducción literal del alemán debería ser *El estado de los judíos*. La distinción es fundamental, ya que, de acuerdo a la traducción convencional, se podría suponer que Herzl aspiraba a un estado regido por leyes judaicas religiosas, o que respondieran a alguna especificidad judía en particular. En realidad, su objetivo era juntar a los judíos de la diáspora en un territorio, donde la división entre estado y religión estuviera claramente delimitada. La diferencia entre un *estado judío* y un *estado de judíos* es la misma, desde el punto de vista de los judíos ortodoxos, que la que existe entre *instituciones judías* e *instituciones de judíos*.

[34] "El "espíritu combativo", la principal arma en el engranaje de la Haganá, constituía un acertado compuesto que abarcaba una multitud de cualidades. Entre ellas, el afecto por el suelo, la dedicación a la tarea de reconstruir la patria judía, la inadmisión del "imposible" en el vocabulario hebreo, la disposición de morir antes que rendirse." (Pearlman, sin fecha: 16)

demás pueblos, no permite explicar el desarrollo del judío.

La constelación judía define al Otro bajo el término *goym*, no obstante, en el espacio de la ortodoxia -y no sólo de esta-, la otredad se vuelve radical, conllevando la relación con el otro la potencial destrucción del sí mismo.

La peligrosidad del Otro se manifiesta bajo dos formas diferentes y complementarias. Por un lado, en tanto antisemita o judeofóbico, cuyo interés proclamado es la destrucción del pueblo judío. En esta categoría se ubican, por supuesto, los nazis, pero también una serie de figuras como:[35]
-Esav, hermano del patriarca Jacob. La frase "Esav odia a Jacob" es utilizada a fin de dar cuenta de la inevitabilidad de la lucha entre los judíos y los otros pueblos, especialmente en lo que concierne al conflicto palestino- israelí.
-Amalek, el primer pueblo que enfrentaron los hebreos al salir de Egipto.
-Amán, autor del decreto de exterminio y cuyo ahorcamiento se celebra en la festividad de Purim.
-Los helénicos, que intentaron helenizar a los judíos y cuya derrota a manos de los macabeos es celebrada en la festividad de *janucá*.
-Los romanos, destructores del Templo.
-Los cristianos, creadores de la inquisición y tradicionales verdugos de los judíos.
-Los palestinos, encarnación actual del Otro esencializado, cuyos actos adquieren sentido en la referencia a esa otredad judeofóbica por naturaleza.

Amalek es la referencia a la otredad expresada en un sistema de relaciones entre colectivos, entre el pueblo judío y otros pueblos. En cada generación regresa con el propósito de eliminar a los judíos de la faz de la tierra. De este modo, se realiza el efecto de homologación que, a la vez que permite dar un sentido a la realidad clasificando a sus actores, disuelve las particularidades de cada acontecimiento en el proceso de esencialización del Otro en tanto enemigo. De ahí que la solución a los conflictos políticos contemporáneos se reduzca al mero ejercicio de la "mano dura"[36]. Amalek siempre regresa, y Esav odia eternamente a Iacob[37].

En el nivel de las relaciones individuales, el contacto con el Otro conlleva la destrucción del pueblo judío mediante los matrimonios mixtos y la asimilación, de ahí que las fronteras que construye la institución sean básicamente étnicas, antes que religiosas. Mientras que la relación entre un judío religioso y uno laico es incorporada, al menos en principio, en los marcos de la legitimidad, no hay cabida para los no judíos, más allá de sus creencias religiosas o sus deseos de convertirse al judaísmo. La conversión es un proceso sumamente complicado, en el que la institución busca desanimar al aspirante. Cabe resaltar que si bien se concibe a cada judío como semejante del otro, las relaciones matrimoniales se realizan entre miembros de la comunidad *lubavitch*, entre personas con iguales grados de religiosidad.

Las historias narradas en la *Torá* son leídas, por los *lubavitch*[38], en clave de la problemática contemporánea de la asimilación, con lo que se genera el efecto de la persistencia de los mismos problemas a lo largo del tiempo. Cuando Iosef rechazó a la esposa de Putifar, tal como se relata en el libro *Bereishit* (Génesis) se

[35]No ahondaremos en el carácter real o mítico de algunas de estas figuras.
[36]Observación de campo, clases del programa Morashá Universitarios, año 2004.
[37]La significación de estas figuras no se agota en la interpretación de las relaciones entre las naciones, sino que adquieren significado como elementos internos al judío, quien lleva en si su parte de Amalek, como se verá más adelante.
[38]Al menos es una de las claves de lectura, lo que no invalida que, también para los *lubavitch*, existan otras. Lo interesante también es observar que esta explicación de las historias bíblicas funciona dentro del marco de la relación entre seculares y religiosos, relación fundada en la estrategia misionera de *Jabad*, estrategia a la vez fundada en la percepción del peligro que implican la asimilación y los matrimonios mixtos.

interpreta que la razón que lo movilizó fue el hecho de que se trataba de una mujer no judía. A la vez, cuando alejó a sus hermanos del ambiente de la corte egipcia, lo hizo con el propósito de que la distancia entre los judíos y los *goym* evitara cualquier posibilidad de matrimonio mixto o asimilación a las costumbres de los egipcios[39].

La asimilación y los matrimonios mixtos son leídos como los principales problema que afronta el pueblo judío. El concepto de "genocidio blanco" expresa, mediante la referencia a los hechos de la masacre hitleriana, la gravedad del problema. La asimilación y el holocausto, a fin de cuentas, provocan el mismo resultado, la destrucción del pueblo. Podríamos sugerir que existe una diferencia entre ser asesinado en una cámara de gas y contraer matrimonio con una persona no judía (no definida como judía de acuerdo a los criterios *halájicos*). No obstante, desde la visión del mundo de las corrientes que sustentan el concepto de "genocidio blanco", de lo que se trata es de la salud del pueblo, independientemente de las individualidades que lo constituyen. No se trata del modo de ver las cosas de la corriente ortodoxa, sino que se puede adherir al concepto perteneciendo a otras corrientes del judaísmo, o incluso siendo ateo, ya que la creencia en el pueblo judío no está atado en todos los casos a la creencia en una divinidad.

Tanto las referencias a la judeofobia como a la asimilación no son exclusivas de la corriente ortodoxa. El concepto de judeofobia fue elaborado por León Pinsker, un intelectual sionista laico, quien explicaba que el odio hacia los judíos era una característica innata y natural de los demás pueblos, una enfermedad incurable, concibiendo la solución al problema judío en términos de la separación física de los judíos y el resto de las naciones. Los escritos de Gustavo Perednik (1997) en la Argentina, o de Pierre-André Taguieff (2003) en Francia, muestran que el concepto sigue presente al interior del campo de la intelectualidad judía. A la vez, el concepto de "genocidio blanco" es compartido por otras corrientes del judaísmo, no necesariamente las ortodoxas. El problema de la asimilación y los matrimonios mixtos recorre la comunidad judía, aunque las recetas para solucionarlo difieran entre las diferentes corrientes, como muestra el ejemplo de las conversiones. Mientras los ortodoxos dificultan el proceso de conversión, los conservadores ven en el mismo una forma de incrementar el número de judíos. La corriente ortodoxa apela al momento fundador para criticar las estrategias de los conservadores: "Cuando los judíos salieron de Egipto, nos cuenta la Torá, un enorme número de egipcios, impresionados por los milagros y maravillas que vieron en la salvación de los judíos, se adhirieron a ellos y salieron junto con ellos. Todas las adversidades siguientes que se abatieron sobre los judíos fueron causadas por esta 'multitud mixta'. Fueron ellos quienes hicieron el becerro de oro, fueron ellos quienes se rebelaron contra Di-s y Moisés ante la escasez de agua o la amenaza del hambre. Malestares similares serán causados, sin duda, por la 'multitud mixta' que es traída dentro de la vida judía con el proselitismo del miembro cristiano en los matrimonios mixtos." (Hecht, 1991: 10)

La percepción de problemáticas similares permite a *Jabad* insertarse en el campo judaico y ofrecerse como la solución a dichos problemas. Es sobre la base de las problemáticas compartidas que la competencia al interior del campo es factible, a la vez que las posibilidades de que *Jabad* alcance legitimidad entre los judíos depende de que sus soluciones remitan a problemas no exclusivos de la corriente ortodoxa. El marco de sentido en el cual *Jabad* observa el problema de la asimilación es el de las corrientes ortodoxas, que aseguran que sólo una educación judía integral, garantizando un profundo sentido de identidad, puede solucionar el problema.

[39]Ejemplos escuchados en observaciones en las clases dictadas en el marco del programa *Morashá* Universitarios durante el 2005.

Si la asimilación es interpretada como el problema principal, ante el cual sólo una actividad misionera encaminada a provocar el retorno de los judíos a sus fuentes verdaderas puede poner fin, *Jabad* se posiciona, entonces, en un espacio que lo distingue del resto de las comunidades jasídicas, las cuales evitan todo contacto con el judío no ortodoxo. Este posicionamiento desde la constelación jasídica requiere de una interpretación particular del momento fundador, una construcción, desde el discurso, de la legitimidad de la misión. Si la misma puede legitimarse en función del peligro asimilatorio, no obstante el registro de esta legitimación es el de la afirmación de una identidad colectiva, el pueblo de Israel, y una historia, que sobrepasa el aspecto religioso del judaísmo. No obstante, la legitimidad se construye, a la vez, desde un lenguaje restringido al mundo jasídico, haciendo uso de sus propias figuras.

Como momento fundador del jasidismo, de acuerdo a la interpretación de *Jabad*, se reconoce la elevación del Baal Shem Tov a los cielos y su encuentro con el *Mashiaj*. Cuando el Baal Shem Tov le preguntó al redentor sobre el día en que llegaría al mundo, este le respondió: "cuando tus manantiales sean diseminados por toda la tierra." La apropiación del relato mítico le permite a *Jabad* asumirse como los verdaderos herederos de las enseñanzas del fundador, a la vez que revestir de significación su actividad misionera. En la medida en el resto del campo judaico estigmatiza a *Jabad* apelando a la supuesta incompatibilidad de judaísmo con cualquier actividad de tipo proselitista, los *lubavitch* puede recurrir al relato de la fundación para responder a las acusaciones y ubicar esos mismos actos, que contradicen el criterio de distinción positiva, en un marco de sentido que los valorice en tanto movimiento.

Las rivalidades históricas adquieren sus fisonomías particulares cuando se reproducen en los espacios concretos. En este sentido, a diferencia de otros contextos, la Argentina no ha sido un lugar de implantación de comunidades jasídicas. El judaísmo ortodoxo ha estado representado, básicamente, por el sector sefaradí. Esta fisonomía particular hace que la competencia por ofertar espacios de socialización basados en la ortodoxia se produzca entre las instituciones sefaradíes y Jabad Lubavitch. De este modo, la categoría *"mitnagdim"*, originalmente circunscripta a la judeidad europea, pasa a designar a los sefaradíes, amalgamándose a una serie de atributos históricamente asignados a los "los turcos"[40], como la alineación respecto a lo intelectual y la centralización en las actividades comerciales.

I.4.1. Una débil identificación nacional

La organización del tiempo en la comunidad da forma a un calendario donde a las celebraciones judías se incorporan las propiamente jasídicas. El 10 de *shvat* se cumple el aniversario del fallecimiento del "*rebe* anterior" y el 3 de *tamuz* se conmemora el del *rebe* "actual". La comunidad organiza, así, su propia experiencia del tiempo, actualizando en dicha vivencia sus particularidades.

Dicha experiencia del tiempo tiende a diluir las conmemoraciones relativas a eventos considerados exteriores, entre los que se incluyen las fiestas patrias. Los cursos de *Torá* no se toman feriados, como si en esa continuación de las actividades se revelara un valor concerniente a la afirmación de la diferencia con el entorno gentil. La definición de la identidad evita toda referencia a la nación argentina: no se la menciona en los discursos, no hay símbolos patrios.

La referencia al nivel del mundo dibuja una geografía propia del movimiento,

[40] Los inmigrantes árabes eran denominados como turcos, ya que provenían del Imperio otomano. Esta denominación es utilizada, en el lenguaje cotidiano, hasta el día de hoy.

diferente a la de otros religiosos. La tumba de Menahem Mendel en los Estados Unidos es un lugar de peregrinación para los *lubavitch*. Alrededor de la misma se tejen historias de milagros y revelaciones. De este modo, el territorio sagrado expande sus fronteras más allá de la tierra sagrada por excelencia, la tierra de Israel, o de la Europa del este que vio el nacimiento del jasidismo. Fuera de Israel se conforma un espacio de fuerte potencial simbólico que modifica las trayectorias tradicionales de peregrinación propias de la constelación judía. Por supuesto, este fenómeno no es exclusivo de *Jabad Lubavitch*, sino que puede encontrarse en diversas comunidades. Los espacios de peregrinación se constituyen, así, en criterios de diferenciación y en marcadores identitarios.

La referencia nacional es evitada en los nombres usados por los *lubavitch*. Como sostiene Candeau (2001), el nombre es "una apuesta identitaria y memorialista", instrumentos mnemotécnicos que encasillan al individuo en un linaje. Cuando el individuo se integra al grupo, modifica su nombre hebraizándolo (Jónatan pasa a llamarse Ionatán, Tobías pasa a llamarse Tuvia) o adquiriendo un nombre hebreo. Si, siguiendo con las apreciaciones de Candeau, borrar de la memoria el nombre de la persona es negar su misma existencia, borrar el nombre profano es borrar la existencia profana, del mismo modo que recuperarlo significa recuperar esa existencia. A la vez, los nombres de los hijos actualizan el linaje. Algunos son elegidos por concordancia entre la fecha del nacimiento del hijo y algún acontecimiento relevante de la historia del jasidismo *lubavitch*, de ahí que, por ejemplo, si el nacimiento se produjo en la fecha del aniversario del fallecimiento de algún *rebe*, es posible que el recién nacido sea bautizado con su nombre. El uso de esos nombres, además de reproducir el linaje, provoca la simbiosis entre la vivencia del tiempo y la identidad de los individuos cuyos nombres son elegidos en función de la correlación entre la fecha de nacimiento y el acontecimiento recordado en el mismo día.

Al convertirse el mundo en un lugar de misión, los actores ven cómo se diluye la referencia nacional en la articulación de sus identidades. Ya no importa si son argentinos o no. Como miembros de *Jabad* pueden ir mudando su lugar de residencia de acuerdo a las necesidades derivadas de la misión, siendo la identidad que prevalece la de emisarios del *rebe*. Vanesa Harari ha señalado cómo las relaciones matrimoniales entre los miembros de *Jabad Lubavitch* traspasan las fronteras que circunscriben las nacionalidades: "En general, eligen casarse con integrantes de JaBaD, aunque sean de nacionalidades extranjeras, que casarse con integrantes de otras comunidades judías ortodoxas. Cuando se les pregunta por esa elección, contestan que es porque tienen la misma formación. Cuando se le preguntó a una profesora de la comunidad la causa por la que se casó con un extranjero, dijo que ella no lo consideraba un extranjero porque tiene la misma formación, el mismo estudio, y pertenecen a la misma comunidad (de JaBaD Lubavitch). Es decir no se ven como extranjeros, aunque vivan en países distintos" (Harari, 2002: 80).

En el proceso de resignificación de determinados acontecimientos, la referencia nacional se diluye en beneficio de la construcción de un sentido de la historia estructurado en función del efecto de homologación. Los problemas de los judíos son entendidos como problemas de los judíos más allá del tiempo y el espacio. Los atentados a la Embajada de Israel (1992) y la sede de la AMIA (1994) sufridos en Buenos Aires son enmarcados en una historia de persecuciones y luchas de los judíos contra los Otros. Los *lubavitch* saben que los atentados se vinculan al conflicto en Medio Oriente, más allá de reconocer la vinculación del Estado argentino que, por corrupción, facilita que su realización sea exitosa. No obstante, el conflicto en Medio Oriente, cuyo revestimiento de sentido permite explicar los atentados, es leído en clave de la lucha eterna entre el pueblo judío y sus enemigos.

Se observa, entonces, la reinversión de un proceso que se había producido con la emancipación de los judíos en el siglo XIX y con el diseño de un judaísmo denominado liberal que negaba la existencia del pueblo judío, concibiendo al judaísmo sólo como una religión. En su contexto, la negación de la existencia del pueblo judío se insertaba en la lucha por la obtención de derechos de ciudadanía para los mismos judíos, proponiéndose refutar los argumentos de quienes se oponían a estas concesiones aduciendo que los judíos constituían una nación separada. Los cambios de nombre así como la adopción del idioma vernáculo eran parte de un proceso de aculturación a la nación en cuyo seno los judíos vivían. Significaba la salida del güeto, de la comunidad tradicional donde integraban un colectivo aparte, una comunidad de destino, para devenir ciudadanos de pleno derecho e integrarse en la genealogía de la nación.

I.4.2. El Estado de Israel

Debilitada con relación a los espacios nacionales de origen, la identificación nacional podría cobrar relevancia respecto al Estado de Israel, con cuyos destinos la comunidad *Jabad* se siente identificada. Pero esto no significa que los *lubavitch* se sientan israelíes, sino que, como en otros sectores de la comunidad, los destinos de Israel son identificados con los del pueblo judío. En efecto, las guerras de Israel no se conciben como guerras entre israelíes y árabes, sino entre el pueblo judío y sus enemigos. Rechazando la posibilidad de una identidad judía fundada en la pertenencia nacional israelí, la solidaridad con dicho Estado es incontestable.

Requeriría un considerable espacio analizar las significaciones que Israel tiene para los judíos, y los múltiples significados colocados en dicho país, significados nacionales, étnicos, religiosos, místicos. No obstante, podemos sostener que el discurso *jabadiano* encuentra afinidad con el de la derecha sionista. Consideran que los márgenes actuales del Estado no son los que se corresponden con los de *Eretz Israel*, la tierra prometida, cuyas fronteras estarían determinadas en el texto bíblico. En este sentido, el Estado debería extenderse hasta abarcar la totalidad del territorio del reino de Jordania, el Líbano y parte de Irak. Forman parte, así, de la constelación de partidarios de la Gran Tierra de Israel, quienes se oponen, por razones religiosas, a la devolución de los territorios conquistados en la guerra de 1967, entre ellos la Cisjordania, rebautizada como Judea y Samaria. En 1985, el *rebe* se habría opuesto a la retirada del ejército israelí del sur del Líbano, definiendo la zona como "[…] la "Orilla Norte" de Israel, que había formado parte de la Tierra de Israel bíblica" (Masalha, 2002: 139).

Las relaciones con el Estado de Israel y el sionismo son ambiguas y han ido modificándose a lo largo de los años[41]. Rechazan a Israel como Estado laico, considerando que el mismo debería estar regido por las leyes religiosas; y no celebran la festividad de *Iom Hatzmaut*, el aniversario de la independencia de Israel. A la vez, apoyan la existencia del Estado y a su ejército, así como, actualmente, las políticas de los Estados Unidos en Medio Oriente, desde un discurso que construye al árabe como ser violento e irracional por naturaleza cuyo único propósito es la destrucción de Israel, y ante el cual la única respuesta posible es la mano dura. El conflicto entre Israel y los árabes se concibe como "esencial", como una reproducción del conflicto entre Esav y Jacob, que no puede resolverse por vías diplomáticas. Observamos una clara afinidad con el discurso estructurado sobre la noción de judeofobia, según el cual el odio a los judíos es una enfermedad inevitable de los pueblos, ante la cual, de acuerdo al punto de vista de un intelectual como Gustavo Perednik, lo único que le queda a Israel es desarrollar un ejército poderoso que disuada las expresiones manifiestas de un antisemitismo

[41] Años antes de la proclamación de independencia en 1948, el quinto *rebe* de la dinastía había expresado su enérgica condena hacia el movimiento sionista y la reunión de los judíos en Palestina.

latente. Desde esta perspectiva, el *rebe* aseguraba, en entrevistas con personalidades políticas israelíes, que un buen ejército era el medio ideal para contener a los enemigos.

Existen dentro de *Jabad* diferentes posturas, lo que muestra que con relación a Israel y el sionismo, existen suficientes tensiones cuando estos componentes de la identidad judía se encuentran con la religión. De acuerdo al rabino L, había que reconocer que los árabes eran personas que buscaban vivir en el recato, y que era comprensible que se sintiesen agraviados por una sociedad moderna como la israelí. En este comentario se hacía patente la dicotomía entre la sociedad occidental y moderna y la sociedad tradicional y religiosa, dicotomía que integra el discurso de parte de la comunidad judía, pero que, dentro del universo de sentido *jabadiano*, invertía las valoraciones de cada polo, atacando el modo de vida "civilizado" al tiempo que reivindicaba una existencia regida por los valores tradicionales, de la que los palestinos parecían ser exponentes más calificados que los israelíes. Discurso cercano al de intelectuales como Mordechai Nisan (1979, 1980), afines al movimiento *Gush Emunim* (Bloque de la fe) en Israel, y para quien la debilidad del Estado judío, hecha patente en la guerra de 1973, se debería a su occidentalización. Si las diferencias entre el *Gush* y *Jabad* son varias, resaltando que el primero centra el proceso de redención mesiánica en la adquisición de tierras antes que en el "arrepentimiento y retorno" en la diáspora, lo cierto es que pueden observarse líneas de continuidad entre ambos discursos, sostenidas en una crítica al mundo occidental, crítica que no obstante está cruzada por tensiones en función de la vinculación con Israel y los Estados Unidos.

Cuando Julián Schvindlerman fue invitado a dar una conferencia sobre la problemática del Medio Oriente, estructuró su discurso sobre la teoría de Samuel Huntington, distinguiendo entre una civilización occidental y moderna que entra en un conflicto irresoluble con el mundo árabe. En ese caso, la identificación con Israel y la construcción del árabe como otredad primaron por sobre las diferencias entre israelíes laicos y judíos religiosos, entre la reivindicación de la "cultura occidental" del único Estado "democrático" en el Medio Oriente y una ética religiosa opuesta a lo que define como modernidad y cuyo modelo de sociedad es el güeto donde la ley es administrada por los *tzaddikim*. La habilitación dentro de su espacio, por parte de *Jabad*, del discurso de Schvindlerman, muestra cómo la identificación con Israel agrupa a diversas tendencias dentro del judaísmo, superando la barrera entre seculares y religiosos bajo el paraguas del discurso de la derecha sionista, a la vez que relativiza las críticas, realizadas desde el campo religioso, a la occidentalización de Israel. La presencia de Schvindlerman parece reafirmar la existencia de *Jabad* como parte del campo judaico y su vinculación con una identidad colectiva, pero a la vez borra los criterios de demarcación del grupo en tanto religioso, habilitando un discurso como el de Huntington, que podría ser utilizado en contra de las ortodoxias religiosas. El hecho de que a dicha conferencia no hubieran asistido miembros de *Jabad*, sino "simpatizantes", puede dar una pauta de cómo la apertura hacia el polo de la identidad colectiva tiene la función de legitimar a *Jabad* dentro del campo judaico antes que a ofrecer un medio de reproducción de la identidad de los *lubavitch*.

En un video sobre la relación entre el *rebe* e Israel, se mostraban a varios políticos israelíes refiriéndose al líder religioso. Entre ellos figuraban Ariel Sharon, Menahem Begin, Itzjak Shamir e Itzjak Rabin, es decir, tanto figuras de la derecha como del partido laborista, si bien la mayor parte correspondían a la primera corriente. No obstante, se trataba de políticos laicos. Incluso Begin podía haber sido cuestionado por la devolución del Sinaí a Egipto durante los acuerdos de paz con dicho país. Sin embargo, el video mostraba las vinculaciones de *Jabad* con el Estado de Israel, más allá de no reconocerse en la ideología sionista y de que el *rebe* nunca hubiera visitado dicho país. Dicha vinculación se expresa en los discursos oficiales,

que se oponen a otros discursos, puestos a circular desde otras corrientes del jasidismo. En este sentido, las diferencias se hacen patentes, como señala Jerome Mintz (1992) entre la visión del *rebe* de *Lubavitch* y la del de *Satmer*. De acuerdo a este último, el holocausto nazi habría de ser interpretado como un castigo divino hacia la empresa sionista. Este modo de vincular el holocausto a un castigo, presente en diversos discursos de la ortodoxia, no fue compartido por Menahem Mendel Schneerson, para quien el holocausto es una cuestión imposible de comprender por el ser humano, una pregunta sin respuesta. La vinculación entre pecado y castigo es rechazada, considerando que ningún pecado pudo haber sido tan grave como para ameritar semejante reacción del Creador.

Durante el conflicto con el Hezbollá en 2006, *Jabad Lubavitch* editó, en su página semanal N° 631, un artículo titulado "¿La respuesta de Israel no es desproporcionada?", el cual ofrecía una serie de justificaciones a las acciones israelíes en el Líbano, respondiendo a las "preguntas morales provocadas por esta guerra." Las nociones básicas volcadas en el artículo identificaban a los libaneses como rehenes del Hezbollá, diciendo con palabras lo que un afiche colocado en las calles de Buenos Aires, firmado por "Jóvenes argentinos judíos", expresaba con imágenes, al mostrar un soldado israelí poniendo el cuerpo delante de un cochecito de bebé, y enfrentándose a un miliciano del Hezbollá que disparaba utilizando como escudo otro cochecito. A la vez, se dejaba en claro que la respuesta de Israel era defensiva, con lo que "no se mide la contestación al enemigo por lo que ha hecho en el pasado, sino por lo que se necesita hacer para detener ataques en el futuro", reproduciendo así el discurso de la guerra preventiva sustentado por los Estados Unidos en el contexto de la ocupación de Irak.

Ante la pregunta de si Israel no estaría sustentando el terrorismo con sus ataques, el autor del artículo sostenía que no eran los sentimientos de rabia y miedo los que creaban a un terrorista, sino "[…] una cultura de muerte y una educación de odio […]" La interpretación culturalista forma, por supuesto, parte de un discurso que supera el marco *jabadiano*. En una columna de opinión del periódico Comunidades, Julián Schvindlerman comparaba las reacciones de palestinos e israelíes ante dos hechos terroristas, lo que permitía ver claramente "la diferencia moral fundamental entre las sociedades israelí y la palestina" (Schvindlerman, 2005: 2). En autor destacaba cómo la sociedad y el gobierno de Israel habían condenado a Eden Zada, un soldado que, habiendo desertado del ejército, subió a un micro en una aldea árabe y abrió fuego matando a cuatro personas. Por el contrario, los palestinos reivindicaban la figura de Zafra Idris, la primera mujer en inmolarse en un atentado suicida. Pero a la vez, el artículo, escrito en el contexto de la retirada israelí de la franja de Gaza, terminaba reconociendo "una no menos importante retirada simbólica del ideal del 'Gran Israel'", esperando que los palestinos también pudieran realizar "esa vital retirada unilateral del reinado del terrorismo y del chauvinismo, y, en el plano de lo simbólico, del ideal de la 'Palestina del río al mar'".

El concepto de guerra santa, utilizado para dar sentido a las acciones de los movimientos islámicos, forma parte de una constelación de sentido que recorre los medios de comunicación, que forma parte del sentido común y que permite la estigmatización del Islam, identificada como religión de la violencia. Mientras que para el *Hezbollá* la guerra era santa, el autor del artículo en la página de *Jabad* aseguraba que para Israel la guerra era necesaria cuando los ciudadanos estaban amenazados, o era moral cuando corrían peligro la vida de inocentes. De este modo, siguiendo un hilo de pensamiento que Edward Said calificaba de orientalista, *Jabad* interpretaba las acciones del *Hezbollá* en tanto motivadas por principios religiosos y culturales antes que políticos.

Resulta interesante llamar la atención en el hecho de que el discurso de

Jabad, en este contexto, no muestra los componentes de un discurso propiamente religioso, sino que se integra en una red discursiva que lo recorre, así como recorre a los "jóvenes judíos argentinos" que habían confeccionado el afiche mencionado más arriba, a los periodistas, intelectuales y representantes políticos.

Desde la perspectiva *jabadiana,* el compromiso con el Estado de Israel se expresa a través del cumplimiento de las *mitzvot*. En una carta dirigida a los *"hermanos judíos"*, se expresaba la preocupación respecto a los acontecimientos que se estaban viviendo en Israel y se explicaba cómo podrían ayudar los judíos de todo el mundo, colocándose *tefilín*, encendiendo las velas de *shabat*, dando caridad a personas necesitadas o lugares de estudio de *Torá*, aumentando el recitado de los salmos, especialmente los capítulos 20, 22, 142 y 150. En la página semanal N° 630 se les sugería a las personas que estudiasen *Torá*, rezaran, hicieran actos de caridad, encendieran las velas de *shabat*, colocaran los *tefilín* y las *mezuzot*.

La carta había sido colocada en cada uno de los bancos durante la segunda conferencia de Schvindlerman, que había coincidido con la semana en que Israel iniciara los bombardeos al país del cedro. Esta identificación con Israel era paralela a una concepción de la historia donde los resultados se determinaban por la voluntad divina, que podía ser influenciada por los actos religiosos de los judíos devenidos en soldados que, en cierta manera, participaban en el frente de batalla. Lo que mostraron estas conferencias fue un proceso de circulación permanente de sentidos desde lo laico hacia lo religioso y viceversa. Antes de iniciada la primera de ellas, el rabino destacó la importancia de saber que, más allá de todo lo que pudiera decirse en la conferencia, había que tener presente que la tierra de Israel pertenecía al pueblo judío por derecho emanado de Dios, y que ese era el principal criterio de legitimidad. Si Schvindlerman iba a ser el portavoz de un discurso militante laico, dicho discurso ya había sido revestido de sentido por la breve introducción del militante religioso, ante la cual el laico se limitó a dar su aprobación, aclarando que él sólo se limitaría al especto político del conflicto.

I.5. Efecto de esencialización en la síntesis discursiva jabadiana

El discurso de la ortodoxia judía es esencialista, supone que la identidad judía, antes que una elección, es una característica innata de las personas:

> *"Jabad dice las cosas como son -explicaba un rabino del movimiento- una persona pudo haber sido un colaboracionista con los nazis, pero si nació de madre judía, nada le quita que sea judío. A la vez, otra persona pudo haber hecho muchísimas cosas para salvar a los judíos del nazismo, pero si no nació de vientre judío, nosotros no lo consideramos judíos, aunque tenga deseos de serlo."*[42]

El sentido del retorno descansa en esta concepción de la identidad, ya que sólo se puede retornar a aquello a lo que se pertenece por herencia, a lo que ya se ha sido. Quien ha vivido sin sentirse parte del pueblo judío, ha vivido alienado de sí mismo, privado de su identidad. La función de los *lubavitch*, tal cómo ellos la expresan, es permitirle a la persona descubrir quién es en realidad, ser un canal de transmisión entre ella y su verdadera identidad, su ser judío, que se expresa de manera legítima a través del cumplimiento de las *mitzvot*, es decir, reforzando su particularismo, ya que las *mitzvot* son formas de actuar ordenadas por Dios a los judíos y sólo a ellos. Se dice que un gentil no puede estudiar *Torá*, ya que estaría provocándose un daño a sí mismo. Aunque actúe como judío, el gentil, carente de alma divina, no puede conectarse con Dios del mismo modo en que un judío puede

[42] Observación de campo

hacerlo.

Llamamos a este modo de concebir la identidad efecto de esencialización, a través del cual se compartimenta el mundo, se lo divide entre un nosotros y un ellos definidos desde las instancias productoras de síntesis discursivas, creando la ficción de universalización, o efecto de universalización, según el cual todos los judíos serían creyentes, aunque no lo sepan o pretendan negarlo. La otredad se vuelve, a la vez, radical, como la que existe entre lo sagrado y lo profano. Las diferencias pasan a un plano espiritual, que gobierna el destino de las personas, de ahí que se considere que una pareja mixta no pueda prosperar jamás, ya que diferencias esenciales distinguen al judío del que no lo es. No se trata sólo de diferencias culturales, sino de distancias conformadas en el plano espiritual, sobre el cual es imposible tener influencia. Si bien la ortodoxia acepta la conversión religiosa, pone suficientes trabas a su consumación. Según uno de mis informantes, su padre, miembro de *Jabad Lubavitch*, se había juntado, luego de su divorcio, con una mujer no judía que aspiraba a convertirse. Si bien ella vivía como religiosa, es decir, cumplía los requisitos que la ortodoxia ponía para aceptar la conversión, el hombre con el que deseaba casarse pertenecía a la rama *cohen*, los descendientes de los sacerdotes de la época del Templo. Como la ley religiosa prohíbe a un *cohen* contraer matrimonio con una conversa, se rechazó el pedido de conversión, ya que eso acarrearía, en el caso del varón, la violación de un precepto.

Al ser una identidad esencial, el judío no podría, desde la óptica *jabadiana*, permanecer alejado de ella por mucho tiempo. Los *lubavitch* interpretan que existen múltiples caminos para volver a las raíces. Un rabino comentaba que un matrimonio lo había consultado porque tenía curiosidad por el judaísmo. Les pidió que constataran si no tenía, alguno de ellos, ascendencia judía. Finalmente, resultó que ambos eran judíos, sólo que no lo sabían. Según el rabino, la curiosidad que habían sentido por el judaísmo se debía a que llevaban ese judaísmo en las profundidades de sí mismos.

I.6. Efecto de homologación en la síntesis discursiva jabadiana

A través del efecto de homologación la realidad es interpretada con relación a un pasado que se repite en el presente, tanto a nivel del pueblo como del individuo, donde los protagonistas de ayer y los de hoy no parecen diferenciarse. Se trata de un efecto del discurso que apela al texto sagrado y a las historias narradas en la *Torá.*

La festividad de Purim conmemora la salvación del pueblo judío del decreto de exterminio de Amán. De acuerdo a cómo uno de los rabinos de *Jabad* le explicó la historia a los seculares, se trataba de indagar si los judíos no estarían en la misma situación en la que estaban durante la época de Purim, es decir, sufriendo una crisis espiritual. El decreto de Amán había sido el resultado de dicha crisis, ya que los judíos habían asistido a la cena del rey persa, es decir, se habían juntado con los *goym* cruzando el cerco que los mantenía apartados. Por esa razón, los héroes de esa historia, Esther y Mordejai, buscaron soluciones espirituales antes que diplomáticas. Al reunir a los niños para estudiar las leyes sagradas, Mordejai logró que, desde las alturas, el decreto fuese revertido, las horcas fuesen utilizadas para ejecutar a Amán y los judíos cobraran venganza de sus enemigos.

La historia de Bilam, definido como el mayor y más hábil antisemita de la historia, contiene los elementos de una clasificación del mundo donde los judíos se diferencian radicalmente de los *goym*, y donde el contacto con estos últimos conduce a la desaparición de los primeros. El rabino L sostuvo en una de sus clases que, para provocar la caída del pueblo judío, *"Bilam les mandó a las* goyas*"*. De

acuerdo a su visión, actualmente estaría ocurriendo lo mismo. El judío "se junta con una *goya*", pensando que no hay nada de malo en eso. Luego, ella lo lleva a la Iglesia y ahí el judío comete uno de los mayores pecados, la idolatría. El modo de destruir al pueblo judío mediante la provocación del contacto con el otro se encuentra narrado en la *Torá*, y a la vez es el modo actual de liquidación de la judeidad. Al igual que en la historia de Purim, la *Torá* contiene las claves de lectura de la problemática actual de los judíos: crisis espiritual, contacto con los no judíos, asimilación. Cada una de estas historias apunta al individuo: ¿en qué situación se encuentra en el plano espiritual?, ¿tiene relaciones con personas no judías?, ¿se está asimilando? La *Torá* ofrece el espejo sobre el cual cada uno debería observarse y meditar sobre su situación.

Amán y Bilam, tal como aparecen en el discurso de los *lubavitch*, representan las dos modalidades de liquidación de la judeidad, el aniquilamiento físico y el espiritual. En el primer caso, se trata de lo que podemos definir como el genocidio desde arriba, o lo que en términos nativos es, simplemente, el genocidio. El segundo caso corresponde a una forma de liquidación que va corroyendo el cuerpo comunitario sin que los judíos lo noten. En términos nativos, se corresponde al genocidio blanco, a la asimilación producida por los matrimonios mixtos. En Amán encontramos a Hitler, a los palestinos, al *Hezbollá*. En Bilam se manifiesta la sociedad que envía a las mujeres no judías que, con el poder de la seducción, corrompen a los judíos y los alejan de sus raíces, pero cuyo éxito depende del debilitamiento de los lazos que los mismos judíos mantienen con su identidad, debilitamiento que, en parte, se debería a los efectos de ciertas corrientes como el movimiento conservador, el reformismo y el laicismo. En ambos casos, es una crisis espiritual la que deja el paso libre a Amán y a Bilam. En ambos casos, es la restitución de la conciencia de sí mismo, es decir, del retorno a las fuentes, entendidas como el judaísmo auténtico basado en el cumplimiento de los preceptos de *casher, tefilín, shabat,* el camino de la salvación de Israel.

El efecto de homologación aparece ligado al problema de la asimilación y a la construcción del enemigo. La tensión entre asimilarse y mantenerse detrás del cerco parece constitutiva de la experiencia de los ancestros. A pesar de sus relaciones con el Faraón de Egipto, Iosef no integró a sus hermanos en el gobierno. La razón por la que no lo hizo fue porque sabía que, en contacto con la corte egipcia, terminarían por asimilarse. Por eso los envió al güeto. Cuando Iosef murió, los judíos perdieron al líder que los guiara. Se preguntaron a sí mismos: ¿para qué estudiar *Torá* todo el día?, ¿para qué ser tan religiosos? Se asimilaron.

En el relato el ayer y el hoy se confunden. Las preguntas que se habrían hecho los judíos en ese entonces son las mismas que supuestamente se hacen hoy día. Expresan modos de administración de la judeidad en tensión con una ortodoxia para la cual el ceder en el mínimo compromiso religioso implica un acto de asimilación. La categoría del judío religioso es un producto de una modernidad que instaura modos laicos de ser judío. Pero la realización del efecto de homologación niega los avatares de la historia, deshistorizando así los modos de clasificar y creando la ilusión de que estos habrían existido desde el principio de los tiempos. A la vez, las consecuencias de la desaparición de Iosef reflejan la necesidad de un liderazgo protector, liderazgo encarnado en los diferentes *rebes* de *lubavitch*. El efecto de homologación naturaliza así la relación entre la sumisión a un líder y la continuidad del pueblo judío, mostrando que cuando los judíos son librados a sus propias decisiones, provocan consecuencias desastrosas.

Una vez que los hebreos hubieran cruzado el mar rojo con el objetivo de dirigirse a la tierra prometida, se toparon con el pueblo de Amalek, con el cual entablaron combate en el desierto. La figura de Amalek representa todo aquello que se coloca en el camino, sea el del pueblo como el del individuo. Así como se

interpuso en el camino de los hebreos desde Egipto, tierra de la ignorancia, hacia Canaan, la actual Palestina, se interpone en el camino del judío que desea salir de su Egipto interno, de su vida secular, para dar pasos en el camino del retorno a sus raíces. El rabino explicaba a los seculares cómo operaba Amalek dentro de cada uno de ellos:

> *Cuando salimos del curso de* Morashá *con la convicción de que queremos ponernos el* tefilín *todos los días, o queremos encender las velas de* shabat*, aparece* Amalek *y nos dice "pará un poco, ¿no te lo estarás tomando muy en serio?" O nos dice: "vos empezaste a venir a* Morashá *por otra cosa, no para hacer esto." Nosotros salimos calientes después de haber escuchado palabras de* Torá*, y* Amalek *trata de enfriarnos. Todo judío siente algo cuando escucha palabras de* Torá*, cuando escucha* Aleph, Bet, Guimel, Dalet[43]*, aunque no sepa nada, aunque nunca haya estudiado nada, algo le llega. Si no le llega nada, hay que dudar de su condición judía o preocuparse por su frialdad. Un cuerpo frío es un cuerpo muerto. Por ejemplo, cuando queremos ponernos* tefilín *todos los días y* Amalek *nos dice "¡Pará!, ¿para qué todos los días?, ponételo un solo día por semana" […] Les digo esto para que piensen, que cada uno piense en su situación personal."*

Al recurrir a la figura de *Amalek*, el rabino intenta revestir de sentido al comportamiento de los seculares, sustituyendo lo que estos ven como una elección personal, por el efecto de una guerra espiritual que se produce, a imagen del pueblo de Israel, en la interioridad de cada uno. Esta idea encuentra su traducción profana en la noción de "no preparación". Cuando el secular afirma no estar aún preparado para llevar a cabo determinadas acciones religiosas, se está reconociendo no como un individuo que actúa en función de decisiones personales sino como sujeto a sus propias limitaciones.

El sentido se disputa entre la ficción de la elección libre que da cuenta de un conflicto con los militantes religiosos: *"ya soy grande para que me digan lo que tengo que hacer"* (Rubén), la auto limitación que da cuenta de un conflicto interno: *"no estoy preparado para dejar de comer cerdo"* (Rubén), y la guerra espiritual que da cuenta de la lucha entre el instinto del mal y el alma judía, esto último más extraño al universo de sentido secular, por referir a potencias sobrenaturales, pero que encuentra su traducción en la idea de auto limitación y conflicto interno. La experiencia de la religiosidad se construye sobre estas fuentes de sentido, que se intercalan en el discurso, que emergen y se sumergen para volver a re emerger sin necesariamente construir un discurso coherente.

Los límites del efecto de homologación se presentan en la apelación al holocausto nazi, acontecimiento fundamental en la moderna experiencia judía y polo de identificación identitaria. Si cuando los judíos se asimilaron Dios les envío al Faraón para oprimirlos y recordarles así que seguían siendo judíos, los seculares encuentran lógico preguntarse si Hitler fue, también, un enviado de Dios con el propósito de recordarle a los judíos que no debían mezclarse con el medio gentil. Los *lubavitch* no concuerdan con la idea de que el holocausto haya sido un castigo divino. Tal como relató el rabino H, cuando Dios le mostró a Moisés los sufrimientos que el pueblo de Israel tendría a lo largo de las generaciones, le prohibió hacer preguntas al respecto. Del mismo modo, cuando él comenzó sus estudios religiosos, se prohibió interrogar a Dios por las razones del holocausto.

La conciencia del holocausto está marcada por el rechazo a la búsqueda de explicaciones de todo tipo, dando por sentado que la explicación es un modo de justificación, y prefiriendo contentarse con la certeza de que un mal absoluto habría

[43] Primeras letras del alfabeto hebreo

invadido a toda una nación, llevándola a cometer los crímenes más inconcebibles. La teodicea judía parece no poder convencer a una conciencia que ha internalizado el holocausto como experiencia fundadora de la judeidad. Si la teodicea busca dar sentido antes que felicidad, la conciencia secular prefiere resguardarse en el sinsentido antes que internalizar la idea de una historia dirigida por la mano de Dios, lo que llevaría a justificar el nazismo. Si el holocausto puede seguir manteniéndose como experiencia fundadora, lo es, quizás, al precio de resistir todo revestimiento de sentido, incluso religioso.

II. LA MODERNIDAD JUDÍA

II.1. Diversificación del mundo judío

Los *jasidim* son uno de los productos de la modernidad judía, junto con los *mitnagdim* y los *maskilim*. De acuerdo con Regine Azria, "La modernité juive se présente comme une rupture interne qui affecte le système d'autorité traditionnel, son mode d'organisation communautaire, son système de valeurs et de reprèsentations, ses symboles, ses pratiques, ses croyances." (Azria, 2003: 64)[44]. Se trata de un proceso en el cual se combinan el otorgamiento de derechos a los judíos en tanto ciudadanos, especialmente en Francia, y la apertura de espacios de la sociedad con revoluciones internas que destruyen las fronteras del güeto. La condición judía pasa, de constituir una identidad central y heredada en la sociedad tradicional, a ser una dimensión más, esta vez religiosa y privada, en el nuevo marco de pertenencia que se les abre a los judíos: la sociedad nacional. La llamada de Moses Mendelsshon a ser un judío en el hogar y un hombre en la calle resume esta actitud respecto a la privatización del judaísmo. Si bien la comunidad judía siempre había tenido contacto con el mundo exterior, lo nuevo en la sociedad moderna es "la disolución de las barreras institucionales que hasta entonces filtraban y limitaban el impacto del medio externo." (Sorj, 1997: 19). La separación del judío del marco al interior del cual la vida judía se reproducía "naturalmente" produjo que la continuidad de la misma ya no fuera algo dado por sentado, sino una cuestión permanentemente abierta (Sorj, 1997). Como ha señalado Arthur Ruppin: "La communauté juive bien que reconnue par la loi en maints pays n'est plus qu'une association volontaire dont les membres peuvent librement se retirer" (Ruppin, 1934: 271)[45]

Ruppin hace referencia a un proceso que modifica las relaciones entre el judío y la comunidad. Si antes de la emancipación estos vivían bajo la jurisdicción ejercida por los líderes de las comunidades y bajo sus propios tribunales, siendo considerado un pecado que un judío denunciase a otro ante una corte no judía, la apertura del güeto da cuenta de nuevas relaciones con la sociedad mayoritaria, lo que se traduce tanto en una asimilación al medio, manifestada en las conversiones al cristianismo, así como en una pluralización de modos de ser judío. Pero lo que parece novedoso es que esta pluralización lleva a los judíos a enfrentarse entre ellos. Comienzan a formar parte de espacios políticos y sociales externos a la comunidad y se identifican con otros marcos identitarios. El sentimiento de pertenencia nacional que había unificado a los judíos, más allá de su posición social, se ve resquebrajado por las diferenciaciones modernas, económicas y culturales: "Ils sont groupés en plusieurs camps et se combattent avec une amertume qui était autrefois inconnue, excepté en ce qui concerne les discussions religieuses" (Ruppin, 1934: 275)[46]

La ortodoxia nació como un movimiento organizado en respuesta a los cambios que afectaron la existencia judía europea en el siglo XIX, es decir, la salida del güeto y el debilitamiento de la autoridad rabínica imperante en las comunidades

---

[44] La modernidad judía se presenta como una ruptura interna que afecta el sistema de autoridad tradicional, su modo de organización comunitario, su sistema de valores y de representaciones, sus símbolos, sus prácticas, sus creencias.
[45] La comunidad judía, aunque reconocida por la ley en muchos países, no es más que una asociación voluntaria de la cual sus miembros pueden retirarse libremente.
[46] Se reagrupan en varios campos y se combaten con un rencor antaño desconocido, exceptuando lo que concierne a las discusiones religiosas.

regidas por la tradición. La era industrial trajo consigo el desarrollo de la tendencia iluminista en el seno del judaísmo, la cual intentaba vincularse al mundo no judío pero sin llegar a la asimilación. De acuerdo a Noah Efron (2003), el hecho de que los *maskilim* consideraran que no había oposición entre la *Torá* y la razón no produjo demasiadas suspicacias entre los judíos piadosos, al no ser considerados como heréticos estos pensamientos. Lo que provocó reacciones negativas fue la traducción al alemán de la Biblia realizada por Moses Mendelssohn en 1778, momento a partir del cual sus escritos fueron considerados peligrosos.

El contacto con la modernidad provocó la diversificación del mundo religioso con el surgimiento de dos tendencias. En principio, la reforma, corriente que, más allá de su propia dinámica interna, se basaba en "la afirmación de la legitimidad del cambio en el Judaísmo, y la negación de la validez eterna de cualquier formulación dada a las creencias judías o codificación de la ley judía." (Petuchowsky, sin fecha: 2). En Alemania surgió como movimiento de laicos al interior de comunidades ya establecidas, entre cuyas problemáticas se planteaba la ausencia de pautas occidentales en el culto religioso. No obstante, en ningún momento se pensaron como movimiento sectario. Considerando el ser judío en términos estrictamente religiosos, y asegurando que dicha condición no era incompatible con el hecho de asumir una identidad nacional francesa, alemana o americana, realizaron determinados cambios en el ritual, como la utilización del idioma vernáculo en las ceremonias y la eliminación a toda apelación al regreso a Sión y a la restauración del Templo, lo que no solo los distinguió de las viejas generaciones, sino también del judaísmo histórico o movimiento conservador.

El conservadurismo o escuela histórica tuvo su comienzo a mediados del siglo XIX en Europa y Estados Unidos. A diferencia de los reformistas, mantuvieron la lengua hebrea en el culto, así como la observancia de las leyes de *kashrut* y *shabat*. En los Estados Unidos, la corriente conservadora se desarrolló no en conflicto con la ortodoxia, sino por oposición a la reforma, con la cual, no obstante, compartía la visión positiva acerca de la occidentalización de los judíos y el fin de la güetoización.

La ortodoxia como movimiento constituye una respuesta a los cambios que se venían dando en el judaísmo occidental. Quizás el primer ultra ortodoxo haya sido Moses Sofer, quien combatió las tendencias iluministas postulando la máxima según la cual toda innovación estaba prohibida en el judaísmo. Teniendo en cuenta que Mendelsshon había sido el primer *maskil*, podemos concluir que sólo cuando los "modernos" judíos aparecen, los ultraortodoxos aparecen también (Efron, 2003). Si bien, a primera vista pareciera que el mundo judío se había dividido en dos partes, una para la cual el cambio era un imperativo y otra que se mantenía invariable, Efron señala los cambios ocurridos entre aquellos judíos que se mantenían en el seno de la tradición: "But something important had changed in their attitudes toward themselves, toward others Jews, and toward Judaism itself. They now viewed themselves as different: purebred Jews, not like all those other mutts. They viewed others Jews as sellouts, imposters, and -most important- as a constant danger. And they viewed their Judaism as fixed, frozen, unchangeable by virtue of being perfect. Outside of history." (Efron, 2003: 22)[47]. Como sostiene Efron, hay una ironía en esta historia. Los escritos de Sofer introducen una innovación en el mundo judío: la idea de que la innovación misma siempre había estado prohibida y debía seguir estándolo. A la vez, se dio a luz a un nuevo judío para el cual la noción misma de nuevo judío era un sinsentido. Se trata de un nuevo judío que ve a todo nuevo judío como un *maskil*, un pecador.

[47] Pero algo importante había cambiado en sus actitutes hacia ellos mismos, hacia otros judíos y hacia el judaísmo mismo. Se vieron a sí mismos como diferentes: judíos de pura sangre, a diferencia de los otros. Vieron a los otros judíos como traidores, impostores, y más importante, como un peligro constante. Y vieron su judaísmo como fijo, congelado, inmutable por el hecho de ser perfecto. Fuera de la historia.

El judaísmo ortodoxo enfatizó en los beneficios de la güetoización, de la separación respecto al mundo de los gentiles, sobre la base de la identificación de los judíos con Iaacob y de los gentiles con Esav, su hermano y polo opuesto. Esav no sólo abarcaba a los no judíos, sino a los judíos que vivían con ellos, y la separación entre ambos mundos era similar a la que debía mantenerse entre lo sagrado y lo profano. Los iluministas eran considerados los promotores del abandono de la vida judía, y los tradicionalistas no dejaban de recordar el hecho de que la misma hija de Mendelsshon hubiera abandonado a su esposo judío para contraer matrimonio con el filósofo Friedrich Schlegel. Como respuesta, los *maskilim* resaltaban el antipatriotismo de los tradicionalistas.

La vida judía en la Europa del siglo XIX se caracterizó por la división entre tradicionalistas e iluministas. En el siglo XX, con la emergencia de otras identidades, nuevas divisiones cobrarían relevancia: religiosos *versus* seculares, bundistas *versus* sionistas y, con el establecimiento del Estado de Israel en 1948, la distinción entre judíos israelíes y judíos de la diáspora (Sorj, 1997: 68).

El sionismo constituye otra de las respuestas a la modernidad, estructurada desde la concepción de los judíos no como religión sino como nación que aspira a su "normalización" en un Estado propio. El sionismo político, tendencia que surge de los escritos de Teodoro Herlz, aspira a la construcción de un Estado de judíos como único remedio al antisemitismo de los pueblos. La lógica parte del reconocimiento de un problema judío, planteando la emigración de los judíos como una solución tanto para ellos como para las demás naciones.

El sionismo no fue bien recibido por los sectores ortodoxos, quienes veían en la emigración a Palestina una herejía. Los sionistas eran acusados de realizar una obra reservada a Dios. El regreso a Palestina era concebido como parte de la redención mesiánica, que sólo podía producirse por los deseos de Dios y no por acción de los hombres. A la vez, los intentos de resucitar el hebreo como lengua cotidiana por parte de Eliézer ben Yehudá (1858-1922), son percibidos como una herejía más, ya que el hebreo era considerado la lengua sagrada, reservada para la plegaria. Maurice Kriegel (1999) señala que el sionismo fue, a los ojos de la ortodoxia, el enemigo más peligroso, ya que su proyecto, pensado en una relación de continuidad con la tradición al retomar la expectativa mesiánica de la reunión de los exiliados, podía asegurarse la simpatía activa de aquellos sobre los cuales la ortodoxia pensaba contar como sus sostenedores. No obstante, ciertas corrientes de la ortodoxia, en especial la del rabino Abraham Itzjak Kook (1864-1935), tienden a ver en el sionismo una vía adoptada por Dios para la redención, aunque los sionistas no fuesen conscientes de ello (Biale, 1979).

Estas divisiones se encuentran presentes actualmente, y dan forma a las relaciones entre distintos sectores de la judeidad, tanto entre sionistas y ortodoxos como en el interior de la misma ortodoxia.

II.2. Nacimiento del jasidismo[48]

El jasidismo es un movimiento de renacimiento espiritual surgido en el siglo XVIII en las comunidades de Europa del este, en especial Podolia y Volinia, en torno a la figura de Israel ben Eliezer (1700-1760). Lejos de ser un movimiento portador de una doctrina unificada y coherente, se ha desarrollado en función de rupturas internas, suscitadas por controversias en torno a las sucesiones legítimas al liderazgo o en diferencias entre maestros y discípulos, que dieron nacimiento a

[48] Salvo en los casos indicados, sigo la historia del jasidismo tal como está expuesta en la obra de Jean Baumgarten (2006)

nuevas cortes formadas alrededor de un líder. Sin que existiera un sistema establecido de formación de dichos liderazgos, cada persona que pudiera ser reconocida por sus pares como portadora de cualidades extraordinarias podía devenir fundador y dirigente de una corte jasídica.

El jasidismo supuso cambios en las pautas de vida religiosa, "Se identificaron con ropas y costumbres distintivas, ahondaron en el misticismo, disintieron con las normas rabínicas establecidas sobre cómo y exactamente cuándo rezar, o sobre cuál era la forma adecuada de sacrificar las reses según el ritual, o sobre la supremacía de la erudición o de la religiosidad […]" (Heilman, 1994: 41). Pero quizás el rasgo distintivo de los *jasidim*, el símbolo que marcó su existencia, según Heilman, haya sido su relación con el *rebe*, a quien atribuían un carisma que le permitía un contacto privilegiado con la divinidad. A diferencia del rabino, la legitimidad del *rebe* no descansa en su erudición, sino en sus capacidades de ser el canal de transmisión de energía desde la divinidad hacia los hombres.

El contexto de surgimiento de este movimiento es el de la crisis propia al advenimiento de la modernidad en las comunidades judías. A fines del siglo XVIII, las comunidades de Europa del este, donde se concentraba la mayor cantidad de judíos del mundo, viven un período de crisis y reestructuración que tendrá un impacto considerable en la difusión del jasidismo. Se trata de una combinación de factores internos y externos, que antes de implicar relaciones de causa y efecto, se ajustan mutuamente. Las comunidades judías fueron afectadas por las masacres y pogroms de 1648, la rebelión de Cosacos en 1702, las revueltas de los *Haidamaks* entre 1730 y 1768, las acusaciones de asesinato ritual hacia los judíos entre 1740 y 1760, las guerras entre Suecia, Polonia y Rusia en 1706, la partición de Polonia en 1772, 1792 y 1795, que llevaron a que el jasidismo se escindiera bajo la dominación de los imperios ruso y austro hungaro. De acuerdo a Jean Baumgarten (2006), si bien no sería adecuado establecer una relación directa entre esta situación y la emergencia del jasidismo, no sería menos cierto que los males de esos tiempos y la sensación constante de incertidumbre ante un medio exterior hostil, tuvieran una relación indirecta con el deseo de liberación espiritual de las masas judías que encontraron en el jasidismo una fuente de esperanza.

Aunque estos factores no deben ser desdeñados, conviene resaltar ciertos fenómenos que condujeron a la posibilidad de que una autoridad de contestación a la instancia rabínica pudiera desarrollarse. La imprenta y la consecuente posibilidad de producir y difundir material escrito crea, entre los siglos XVI y XVIII un espacio de circulación de saberes impermeable al control rabínico, lo que favorece la siembra de un terreno favorable a la penetración de las ideas jasídicas. Por otro lado, con la desaparición del Consejo de los Cuatro Países, instancia supraterritorial cuya función era federar y controlar a las comunidades judías bajo una estructura centralizada de regulación de la vida social y religiosa, queda un espacio abierto para la disidencia, que no puede ser suprimido fácilmente. De este modo, surge una autoridad de contestación, el *rebe*, quien se distingue del rabino en función de la fuente de legitimidad en la que reside su autoridad. De acuerdo a la dicotomía planteada por Max Weber (1984), el sacerdote ejerce una autoridad que emana del carisma de la institución en la cual se desempeña, mientras que el profeta es aquel que debe realizar la acumulación original de capital religioso (Bourdieu, 1971). Si la legitimidad de la función descansa en el pasaje por instancias de aprendizaje de la legislación religiosa y la *Torá*, el *rebe* no necesariamente es un erudito, sino que su conexión con la divinidad no se produce en función de su saber sino de las cualidades especiales que le son propias.

La leyenda del encuentro entre el Besht[49] y su discípulo Dov Ber (1704-

[49] Acrónimo de Baal Shem Tov

1776) da cuenta de la diferencia que el jasidismo establece entre dos saberes, el del erudito y el del místico. Cuando Dov Ber, respondiendo al pedido de Israel ben Eliezer, explicó, de acuerdo a su parecer, cierto pasaje de la cábala, el fundador del jasidismo se negó a reconocer la validez de la explicación, por lo que Dov Ber le desafió a que diera su propia interpretación. Cuando el Besht explicó el pasaje, la sala entera se colmó de luz, y mientras los nombres de los ángeles eran pronunciados por el místico, estos mismos se hacían presentes y lo rodeaban. El Baal Shem Tov explicó que la interpretación de Dov Ber había sido correcta, pero que le había faltado la *neshamá* (el alma). Tras ese acontecimiento, Dov Ber se convierte a la doctrina jasídica, y tras su muerte, se ocupa de organizar y difundir el jasidismo desde su corte en la ciudad de Mezherich.

El jasidismo no representa una ruptura con el universo tradicional judío, sino una reconfiguración desde el interior, una redistribución de los elementos que la componen conduciendo a algunos de ellos a un lugar central, como ser la noción de *Devekut*, la unión con lo divino. Más que una revolución, representa la continuidad del mundo ortodoxo frente a la modernidad. Pero si la doctrina no es nueva, sí lo es la forma de organización social que se instaura y que conduce a la popularización de la cábala.

La vida religiosa en el interior de la estructura tradicional de la comunidad judía se encontraba centralizada en la sinagoga y la casa de estudio, existiendo a la vez las cofradías y los oratorios privados que, desde la periferia de las sinagogas, mantenían con ellas relaciones armoniosas. Estas confraternidades existían desde los inicios del judaísmo, agrupando a individuos caracterizados por su intransigencia religiosa y que, separándose de un mundo que consideraban sumido en el pecado, llevaban una vida austera basada en la práctica de los rituales, en especial los de penitencia y arrepentimiento, y de técnicas místicas que tenían como propósito la elevación a mundos superiores y la conducción del pueblo de Israel hacia la redención. El término *jasid* se remonta a esas confraternidades, siendo utilizado por los adeptos a la comunidad de Qumran, los *jasidim ashkenazies* de la Edad Media y los cabalistas de Safed. Las comunidades jasídicas se estructuran bajo una relación de continuidad con esos espacios externos a la autoridad rabínica, atrayendo, esta vez, no sólo a cabalistas, sino también a judíos iletrados, lo que las diferencia de las fraternidades anteriores concebidas sobre la diferencia entre el *jasid* y la masa del pueblo. Esos espacios permiten el desarrollo de otros modos de plegaria, vinculados al éxtasis corporal, a la vez que fragilizan la autoridad rabínica y le privan de ingresos económicos aportados por los fieles ahora atraídos por el jasidismo. Esta situación no dejará de ser denunciada por los detractores del movimiento, quienes ven en lo que denominan como una "nueva secta", una forma de debilitar a la comunidad.

El jasidismo recibe sus ataques tanto de la ortodoxia judía, los *mitnagdim*, como de los judíos iluministas, los *maskilim*. La confrontación interna al campo ortodoxo se desarrolla a partir de 1777, atenuándose con la muerte del Gaon de Vilna (1720-1797), el principal detractor del jasidismo. Las acusaciones a los *jasidim* eran variadas, como las de seguir el rito sefardí por influencia de la cábala de Luria y rezar vociferando y pataleando, perdiendo el control de sí mismos, conduciéndose "como locos" e introduciendo palabras en *idish* en medio de la plegaria de *Amidá*. El uso cotidiano de vestimenta blanca, siendo que se trata de un modo de vestir propio del *shabat*, y el acento puesto en la alegría, confunden los límites entre lo sacro y lo profano, al hacer de cada día una fiesta. Confusión que se extiende al terreno de las diferencias entre los individuos, ya que el jasidismo borraría la distinción entre el erudito y el ignorante, al permitir que hasta el más simple de los judios, al ingresar al grupo, pueda considerare a sí mismo como un sabio. El rezar sin respetar los horarios es una muestra del carácter transgresor del movimiento que rápidamente es caracterizado como una secta herética, y sobre el

cual se pretende ejercer el poder coercitivo apelando, como arma principal, a la excomunión. Muchos de los argumentos utilizados para estigmatizar a los *jasidim* se aproximan a ciertos discursos contemporáneos relativos al peligro de las sectas: intimidación a los simples mediante falsas profecías, prohibir a los enfermos de consumir medicinas, robo de dinero a los creyentes mediante promesas de liberarlos de la cólera del cielo.

Por su parte, los judíos iluminados ven a los *jasidim* como los principales adversarios que evitan la mutación necesaria de la sociedad judía hacia el progreso, manteniéndola en el pasado y la ignorancia. La *Haskalá* surge en Berlín, pero se expande hacia Europa del Este como un movimiento que responde a la burguesía ligada a las ciudades comerciales de Tarnopol, Brody, Lvov y Odessa, a los mercaderes liberal-capitalistas que veían tanto en el capitalismo como en el liberalismo los medios para sacar a la comunidad judía de la crisis económica, la regresión social y la pobreza, y que se vinculaban a los comerciantes austro húngaros, polacos y rusos, aprendiendo sus lenguas y adoptando sus costumbres.

La primera ola de la *Haskalá*, concentrada en Berlin, produce una amplia literatura en la que el judío rural es criticado por su ignorancia y apego a las supersticiones, diferenciándolo del judío berlinés. Con la extensión del iluminismo a Europa del este, los motivos atribuidos al judío rural serán desarrollados pero incorporando al jasidismo como objeto de ataques debido a los componentes mágicos que lo impregnan, como ser la creencia en los demonios y la trasmigración de las almas, y que encuentran en el judío rural su presa principal. Al igual que los *mitnagdim*, e inclusive al igual que los *jasidim*, exportarán el conflicto por fuera del mundo judío, al apelar a las autoridades imperiales.

A medida que se desarrolle el iluminismo, las tensiones entre *mitnagdim* y *jasidim* se irán atenuando. Ambos bandos encontrarán en los judíos iluminados el principal peligro que acecha a la judeidad y el adversario frente al cual unir sus fuerzas.

II.3. Los primeros años

Israel ben Eliezer era considerado un *Baal Shem*, un conocedor del Nombre, figura de la religiosidad popular judía, hacedor de milagros, curandero, conocedor de las propiedades de las plantas medicinales, mago, taumaturgo y mistagogo. La región de Volinia y Podolia, donde se desarrolla el jasidismo, era receptiva a la demonología, la magia y la cábala práctica, el uso de amuletos, talismanes y nombres divinos. Entre las cualidades de los *baalei shemot* se encontraba la de realizar viajes del alma, la predicción del futuro, la caída de la lluvia y las artes de la mediumnidad. Para la elite rabínica y la aristocracia de las *yeshivot* se trataban de figuras que corrompían el camino de la *Torá*.

Dov Ber, el *Magid* (Predicador) de Mezerich, es quien encabeza, hasta su muerte, la corte desde la cual envía emisarios a distintos puntos de Europa oriental para difundir las ideas de su maestro. En este sentido, su aporte fue haber instaurado un polo de reunión en un lugar único, diferenciándose de la vida errante del Besht. La corte de Mezerich estaba constituida de modo vertical. En la cúspide se encontraba el *rebe*, alrededor del cual se formaba un núcleo de íntimos que funcionaba como una fraternidad al interior de la corte. Ellos constituían una autoridad intermedia entre el líder y la masa de fieles a quienes guiaban. Enviados como emisarios, contribuyen a propagar el jasidismo, constituyendo agrupamientos que se van diferenciando en función de la personalidad del fundador y del modo particular que tiene de interpretar la doctrina, y haciendo del jasidismo una

nebulosa compleja que poco tiene que ver con un movimiento unificado.

El desarrollo del jasidismo da cuenta de los modos modernos de vinculación con el judaísmo. Las cortes conformaban una red de espacios donde el individuo podía circular, ir de una hacia otra, eligiendo el maestro más próximo a las características de su búsqueda espiritual. Pero a la vez, la vinculación con la corte jasídica, en una época donde el movimiento aún no había alcanzado suficiente legitimidad, y donde el costo de la disidencia era mucho más alto que en nuestros tiempos, implicaba la estigmatización y el rechazo del convertido, así como la ruptura con su medio familiar. Dos tipos de trayectoria pueden mencionarse, tal como hace Baumgarten. Por un lado, la de aquel que se acerca a la corte, manteniendo sus propias opiniones, y la abandona cuando cree no sentirse representado por ella. Por el otro, la del converso que, tras un tiempo de peregrinaje, se inserta y permanece en la corte habiendo roto con su medio social anterior.

II.4. Shneur Zalman de Liadi y la corriente Jabad

Shneur Zalman de Liadi (1745-1813), discípulo del *Maggid* de Mezerich, es considerado el fundador de la corriente *Jabad*, acrónimo de *Jojmá* -Sabiduría-, *Biná* -Entendimiento-, *Daat* -Comprensión-, lo que da cuenta de una aproximación más racional, diferenciándola de otras más ligadas a lo emocional o lo mágico. Su trayectoria es paradigmática de la de muchos jóvenes eruditos de su época. De muy joven frecuenta las *yeshivot* de Lituania, donde tiene acceso al estudio del *Talmud* y la *Torá*. No logrando conformarse con estos saberes, busca a un maestro que lo inicie en la práctica mística, encontrándose con Dov Ber, quien lo integra a su círculo íntimo, logrando que Shneur Zalman rompa con el mundo rabínico. Al instalarse en Rydzyna, Bielorusia, se convierte en líder de dicha comunidad.

Las tensiones entre *mitnagdim* y *jasidim* tendrán repercusiones en su vida. En 1798 es acusado, por un judío oponente al jasidismo, de complotar contra el zar de Rusia, enviando dinero al sultán otomano, por lo que es llevado a prisión, de donde luego es liberado por falta de pruebas. Tiempo después será objeto de una nueva acusación por parte de otro judío. Volverá a ser encerrado y posteriormente liberado. La liberación es festejada por sus seguidores como un reconocimiento de las autoridades de la legitimidad de la corriente *Jabad* en tanto movimiento religioso. En la liberación del *alter rebe* el 19 de *Kislev* de 5559 (27 de noviembre de 1798), los *lubavitch* reconocen el momento fundador de dicha corriente, ya que en dicha fecha se considera que se inició, de modo oficial, la difusión masiva del jasidismo (Harari, 2002), siendo que a partir de ese momento se diseminaron las enseñanzas del *rebe*, volcadas en su libro Tania, de lectura cotidiana en los círculos de *Jabad*.

En el año 1801 Shneur Zalman se instala en Liadi, formando un importante centro del jasidismo. La corte se expande en la medida en que el líder gana popularidad y es visitado por numerosos *jasidim*. Este crecimiento conduce a la burocratización y regulación del movimiento, intentando mejorarse la administración en función de un rendimiento superior, lo que conduce a un aumento de su institucionalización. Se divulgan cartas internas para regular las conductas de miembros y visitantes y se reglamentan los horarios de las plegarias, modificando la tendencia originaria de los *jasidim* de sumergirse en el rezo una vez alcanzado determinado estado de concentración. Las visitas al *rebe* también son reguladas, lo que implica una mayor racionalización del contacto cara a cara entre el líder y su discípulo.

Con la invasión de Napoleón a Rusia, Shneur Zalman, quien había instado a

la defensa del zar, considerando que una victoria de los "hijos de la revolución francesa" traería mejoras materiales hacia los judíos pero debilitaría el judaísmo tradicional, abandona Liadi y comienza a errar de un lugar a otro hasta su muerte. La lucha por la sucesión al cargo produce la división de la corte en dos alas, una dirigida por el hijo de Shneur Zalman, Dov Ber (1773-1827) y la otra por Aaron Halevi Horowitz (1786- 1828), su discípulo más cercano. Ante la imposibilidad de retornar a Liadi, Dov Ber se instala, en 1813, en Lubavitch, en la región de Smolensk. Por su parte, Aaron Halevi Horowitz se instala en Starosielce, donde funda una nueva dinastía jasídica. Baumgarten sostiene que este tipo de desarrollo del jasidismo, basado en la segmentación y la recomposición, se articula al hecho de que cada judío tiene la libertad de incorporarse a la corte con la cual sienta mayor afinidad: "Cette réalité est en contradiction avec l'image stéréotypée du hassidisme, perçu comme un courant religieux monolithique. La structure en cours, elles mêmes distribuées en réseaux complexes, chacune possédant ses traits spécifiques et fondée sur des pratiques singulières, donne au hassidisme l'image d'un ensemble composite, sans véritable centre ni périphérie" (Baumgarten; 2006: 402)[50]. Con Dov Ber se desarrolla el sistema de "sucursales" de *Jabad*. El crecimiento del jasidismo hacía difícil que el *rebe* pudiera atender a cada uno de quienes deseaban consultarlo, de ahí que el *jasid* que dirigiera la comunidad local de *Jabad* actuara como autoridad intermedia, recibiendo a quienes deseaban algún tipo de consejo. Si este no podía resolver el problema planteado, entonces enviaba a la persona a Lubavitch, donde se entrevistaba con otros *jasidim* antes de, y sólo en caso de que ellos tampoco pudieran encontrar una solución adecuada, encontrarse con el *rebe* en persona. En 1827, luego la muerte de Dov Ber, su yerno, Menahem Mendel (1789- 1866), le sucede en el cargo.

Con la muerte de Menahem Mendel, *Jabad* se divide, más por cuestiones personales que filosóficas, en varias ramas. El hijo de Menahem Mendel, Shmuel (1834- 1882), permanece en Lubavitch. Lo sucede su hijo Shalom Dov Ber (1866-1920), quien en 1897 funda la primera *Yeshivá* jasídica, *Tomekhei Temimim*, expandiendo las enseñanzas del jasidismo a los no *ashkenazíes.* Le sucede su hijo, Iosef Itzjak (1880-1950).

El período del quinto *rebe* de *Jabad*, Shalom Dov Ber, se caracteriza por la pérdida de influencia de la tradición y de la religión en el seno del judaísmo (Friedman; 1991). El iluminismo, la secularización, el socialismo y el sionismo son percibidos como enemigos por parte de los representantes del judaísmo tradicional. Pero en ese mismo contexto, el *rebe* desarrolla una visión de la redención mesiánica de acuerdo a la cual, en el momento previo a la redención, los "enemigos de Dios" irán adquiriendo cada vez mayor poder. De este modo, la situación se define en función de un mesianismo elaborado desde una situación de retroceso, donde son "las fuerzas del mal" las que avanzan. Situación contraria a la experimentada por el último *rebe*, quien pudo elaborar su concepción del proceso de redención en el contexto de la caída del Muro de Berlín, es decir, de "retroceso del ateísmo". A la vez, el mesianismo de Dov Ber resalta el valor de la diáspora al considerar que la dispersión de las simientes en dicho territorio es la tarea previa y la precondición de la reunión de los hijos de Israel en la Tierra Prometida. Dicha concepción se manifiesta como oposición al mesianismo sionista, que, desde el punto de vista del *rebe*, altera las etapas de un proceso determinado desde lo alto. No obstante, a diferencia de la oposición al sionismo sostenida desde ciertos sectores de la ortodoxia, no se trata, aquí, de esperar pasivamente la llegada del Mesías, sino de actuar en el proceso de dispersión de las simientes. Es ahí donde los alumnos de la nueva *yeshivá* son concebidos como soldados de un ejército cuya tarea es, ante

[50] Esta realidad se contradice con la imagen estereotipada del jasidismo, percibido como una corriente religiosa monolítica. La estructura en cortes, ellas mismas distribuidas en redes complejas, cada una poseyendo sus trazos específicos, y fundadas sobre prácticas singulares, da al jasidismo la imagen de un conjunto heterogéneo, sin verdadero centro ni periferia.

todo, espiritual. Se trata de la organización de un centro de estudios que es, antes que nada, un espacio de producción de militantes.

Otra rama de *Jabad* se constituye a partir de un hijo de Menahem Mendel, Judah Leib (1811-1866), fundador de un brazo del movimiento en Kopys. Lo sucede su hijo, Solomón Zalman (1830- 1900), el cual, a su vez, es sucedido por su hermano, Shalom Dov Ber (1840?- 1908). A su muerte, es otro hermano, Shemariah Noah (1845?- 1926) quien asume el liderazgo. Una vez muerto este líder, los miembros se reincorporan a la sección en Lubavitch.

Una tercera rama surge, también, de un hijo de Menahem Mendel, Hayyim Shneur Zaldman (1814- 1880), fundador de una rama en Liadi. Lo sucede Isaac Dov Ber (1826- 1910). Tras su muerte, los seguidores regresan a la rama de la ciudad de Lubavitch.

Una última rama se inicia y finaliza con Israel Noah (1816-1883), hijo de Menahem Mendel, quien organiza su liderazgo en Nezhin.

II.5. Abandono de Rusia

Las dificultades por las que pasaba la judeidad tanto en el régimen comunista de la Unión Soviética como en el contexto de ascensión del nazismo, llevaron a los líderes de *Jabad* a una serie de peregrinaciones[51] que culminaron en los Estados Unidos, país de refugio para muchas otras comunidades de *jasidim* que habían tenido que abandonar sus lugares de origen. El quinto *rebe* de la dinastía, Dov Ber Schneerson (1860-1920), había abandonado Lubavitch en el contexto de la primera guerra mundial, instalándose en Rostov. A su muerte lo sucede Iosef Itzjak Schneerson (1880- 1950), quien, a pesar de las persecuciones del régimen comunista, continúa con el mantenimiento de las *yeshivot* y los baños rituales en la clandestinidad. Luego de su arresto en 1927, emigra hacia Riga, Letonia, para luego dirigirse a Otwock, en Varsovia. En 1939, debido a la invasión de la Alemania nazi, huye hacia los Estados Unidos, instalándose en Crown Heights, donde desde 1925 existía una comunidad *Jabad*.

Menahem Mendel Schneerson nació en Rusia en 1902, viajó a Berlín en 1926, donde contrajo matrimonio con Jaia Mushka, la hija de Iosef Itzjak Schneerson, el "*rebe* anterior". Huyendo del nazismo se instaló en París, donde permaneció hasta 1941. Finalmente, se dirigió a los Estados Unidos donde, tras la muerte de Iosef Itzjak, fue designado *rebe* por parte del Consejo de Ancianos. Ocupó ese cargo, desde el cual expandió el imperio *jabadiano* a varias zonas del globo, hasta su propia muerte el 12 de junio de 1994, sin haber tenido hijos ni haber nombrado sucesor alguno.

El *rebe* organizó una extensa actividad misionera y de difusión del judaísmo, centrada principalmente en torno a las campañas que se vinieron desarrollando desde los años sesenta. Pocos días antes de que estallara la guerra entre Israel y Egipto en 1967, el *rebe* instó a los judíos a cumplir el precepto de colocación de *tefilín*, lo que, luego de la victoria de Israel, fue interpretado por sus seguidores como manifestación de su capacidad visionaria. De acuerdo a los *lubavitch*, dicha guerra testimonia de sucesivos milagros ligados a la campaña de *tefilín*. Sucesivas campañas se han llevado a cabo, basadas en el cumplimiento de ciertos preceptos: colocación de *mezuzot*, caridad, educación de un niño de acuerdo a la ley judía, *casherización* de los hogares, realización de baños rituales, etc.

[51] Las trayectorias de los *rebes* está tomada de la obra de Gutwirth (2004)

Tal como ha señalado Jacques Gutwirth, el *rebe* responde a ciertos atributos originales dentro del vasto mundo jasídico. A diferencia de otros líderes, ha estado en contacto con la modernidad y el mundo profano. En Berlín estudió filosofía, matemáticas y psicología en la Universidad. En París recibió un diploma de ingeniero eléctrico de la Escuela Superior de Trabajos Públicos. Su modo de vestir respondía a criterios modernos, como el uso de la corbata y el ocultamiento de las *peot*. Este modo de presentación del sí mismo, seguido por sus adeptos, da cuenta de la intención de acercarse a los judíos provenientes de los medios seculares, haciendo de la obra misionera el centro de la actividad del movimiento.

III. LA DINÁMICA DE LAS CLASES

Más que un espacio de transmisión unidireccional del sentido, los cursos del programa *Morashá* se constituían en instancias donde rabinos y seculares negociaban los significados atribuidos a lo judaico, y donde la definición de la situación (Goffman; 1997) era una construcción permanente en la que intervenían los sentidos sobre lo judío generados en la pluralidad del campo. El repertorio de sentidos aparecía a disposición de los actores, de manera de permitirles construir discursos y contradiscursos, señalar afinidades y diferencias.

La clase intentaba ser definida, desde *Jabad*, como un ámbito de manifestación de lo religioso en un sentido *halájico*. No obstante, el modo de actuar de los seculares contestaba, y ponía en cuestión, dicha definición. A la vez, el hecho de que la definición estuviera abierta, era una de las condiciones que permitía el mantenimiento de la presencia de los seculares en ese espacio. La definición de la clase como [lo que la ortodoxia considera como] una clase de religión, requiere de la implementación de una puesta en escena determinada, de la estructuración de un escenario donde se opera sobre los cuerpos de los actores a fin de de mantener dicha definición. En este sentido, no son sólo los temas que integran el programa los que definen la situación, los que proveen al espacio la marca que lo define como religioso. Como ha señalado Laurence Podselver (1992) en su estudio de los jardines de infante de la corriente *Jabad*, el espacio religioso se confecciona en la separación de los sexos y en las diferentes exigencias que le son atribuidas a cada uno. El estudio, al igual que la plegaria, se concibe como una actividad que se realiza entre personas del mismo género, partiendo del supuesto de que la presencia de las mujeres conduce, indefectiblemente, a que el hombre se distraiga y no pueda concentrarse en sus tareas. Sobre estos dos ejes es que *Jabad* intentará negociar la definición de la situación, teniendo en cuenta tanto la forma ideal, es decir, la distribución de los cuerpos de acuerdo a la ley, como las concepciones, portadas por los seculares, referidas a la corporeidad y la sexualidad.

III.1. El contenido

El programa *Morashá* Universitarios consistía en cuatro materias divididas en dos días de la semana, con un rabino a cargo de cada una de ellas, complementadas con actividades extra curriculares de asistencia obligatoria, denominadas "de integración", que agrupaban a los grupos de las diferentes sedes.

Cada clase era impartida por un rabino, quien disertaba sobre los temas programados ayudado, en algunos casos, por un cuadernillo confeccionado por la institución. Se llegaron a imprimir tres tomos del cuadernillo, en el cual se incluían los resúmenes de las *perashot*, la biografía y estudios de Maimónides, el contenido de la materia Ciclo de Vida Judío, extractos del libro *Sefer shel beinonim* (Libro de los intermedios), correspondiente a la materia Cábala y Mística, incorporada posteriormente al programa. En este sentido, y a diferencia de los estudios en las *yeshivot*, no se utilizaban los libros originales (los cuales, por otro lado, se encontraban en hebreo, idioma escasamente manejado por los alumnos).

Al finalizar el primer cuatrimestre se tomaron exámenes cuyo objetivo era, de acuerdo a lo que la institución afirmaba, poner a prueba la capacidad de la

misma para impartir los conocimientos. Fueron corregidos con el sistema numérico del uno al diez. No obstante, la baja nota no implicaba la expulsión del curso ni la necesidad de un recuperatorio. Si bien durante los exámenes los rabinos intentaron una definición de la situación similar a la de los estudios seculares, donde en algunos casos los jóvenes fueron dispuestos de manera tal de cuidar que guardaran una distancia prudente entre ellos, lo cierto es que los seculares terminaron por copiarse mutuamente las respuestas, haciendo caso omiso a los reclamos de los rabinos.

La curricula comprendía cuatro materias: "Filosofía y Mística Judía", "El viaje de un Pueblo" (Historia), "Ciclo de Vida Judía" y "*Torá* y Ciencias".

La materia "Filosofía y Mística Judía" estaba centrada en los estudios cabalísticos, pero no en *"la cábala de Madonna"*, como se nos explicó, mostrándonos, por otro lado, que los *lubavitch* estaban al tanto de las recientes noticias[52]. Buscando un posicionamiento en el campo judaico, *Jabad* apuesta al particularismo, rechazando la posibilidad de que un no judío pueda sumergirse en el estudio de la cábala. Busca distinguirse de otras ofertas propias del mercado religioso, como los Kabbalah Center del rabino Berg, que agrupa a figuras del espectáculo, cuyas conversiones al judaísmo, para las corrientes ortodoxas, carecen de validez.

Había dos modos de estudiar la *Torá*. Por un lado, su lectura literal, donde podían leerse las historias que allí se narraban, y por el otro la parte oculta, inaccesible a la simple lectura. La cábala no se preguntaba por la existencia de Dios, a la que daba por sentado, sino por el cómo de esa existencia, qué es Dios, cómo existe, qué son los judíos, cómo se conectan con la divinidad.

El estudio de la cábala se relaciona con el denominado Código de la Biblia, de acuerdo al cual la *Torá* contendría predicciones del futuro posibles de ser rastreadas por el método de secuencia de letras equidistantes. Si bien el código puede aparecer como una prueba científica de la veracidad de la *Torá* y de la existencia de Dios, los *lubavitch* no centran sus explicaciones en el mismo, considerando que ya ha sido refutado por experimentaciones posteriores. Los seculares tampoco se muestran interesados en esas cuestiones: *"No creo que prediga el futuro, que yo sepa predice el futuro una vez que ya pasó, predice el pasado."*[53]

Diferente es la actitud hacia los cálculos elaborados a partir de los valores numéricos de las letras, a través de los cuales es posible demostrar el carácter divino del hebreo antiguo mediante la revelación, desde las matemáticas, de la sabiduría oculta de la *Torá*. Sin embargo, los seculares no parecen dejarse convencer por los cálculos de los rabinos, burlándose de ellos y considerando que pueden ser fácilmente manipulados. Ante el reclamo de algunos alumnos sobre el hecho de que los cálculos matemáticos podían, de acuerdo a las intenciones de cada uno, realizarse de diferente manera, los rabinos contestaron que los mismos habían sido llevados a cabo por grandes sabios. Se actualizaba así un criterio de autoridad que colocaba al *tzaddik* como detentador de una inteligencia inalcanzable, ante el cual cada persona debía poder mirarse para reconocer sus propias limitaciones. El reconocimiento de las limitaciones conducía, por un lado, a la exigencia de obediencia de la ley sin cuestionamiento, ya que si había sido dictada por los sabios, las personas comunes no tenían la capacidad de discutirlas. Pero esas figuras de autoridad parecían lejanas a la conciencia de los jóvenes, como quedó de manifiesto en una discusión entre uno de ellos y un rabino. Cuando el

[52] En ese entonces la cantante norteamericana Madonna se había vinculado a los estudios cabalísticos a través del Kabbalah Center, institución que *Jabad* no reconoce como legítima.
[53] Entrevista a Víctor, integrante del programa *Morashá* Universitarios.

rabino respondió a sus cuestionamientos argumentando que las leyes habían sido instauradas por los sabios que Dios había designado para ello, pretendió dar por finalizado un debate en el cual el joven negaba la validez de esas figuras[54].

No obstante, en lo que respecta a los cálculos cabalísticos, los mismos *lubavitch* no pretendían focalizar sus explicaciones en la numerología. A pesar de que algunos alumnos del programa *Torá* para Todos se habían entusiasmado con ella, el rabino explicaba, a un grupo de estudiantes adultos, que *"esto no es* toire*".*

Los estudios de cábala organizados por *Jabad* se insertan en la tradición del propio movimiento, pero a la vez, integran un sistema de ofertas en el cual la mística ha adquirido un lugar preponderante. En efecto, los propios *lubavitch* admiten que la oferta de cursos de cábala atrae a la gente, cosa que no ocurre con los estudios talmúdicos.

"El Viaje de un Pueblo" consistía en el estudio de las *perashot*, las lecturas del Pentateuco, que de acuerdo a la tradición judía son recitadas en el marco de la plegaria, correspondiendo cada semana a la lectura de una de ellas. Una vez por año, la festividad de *Simjat Torá* celebra la lectura de la última *perashá* para volver a comenzar a leer la *Torá* desde el principio. El relato bíblico es entendido como relato histórico, donde los acontecimientos narrados se consideran hechos realmente ocurridos, antes que metáforas o vías para la transmisión de contenidos morales. Si bien se reconoce que una de las funciones del relato es transmitir estos contenidos, no por ello deja de considerarse una verdad indiscutible que Adán y Eva hayan sido los primeros humanos en habitar la tierra, o que el mundo haya sido creado en seis días. Para las corrientes ortodoxas, el énfasis en la veracidad histórica es, a la vez que un modo de probar la existencia de Dios, una forma de dar cuenta de acontecimientos actuales. Es así como la constitución de un Estado judío en Medio Oriente puede ser justificada en función de la compra de esa tierra por parte de Abraham.

La importancia de la exactitud de los datos queda reflejada en las preguntas del examen, que se estructuró al modo del *multiple choice*:
-¿Cuántos hijos tuvo Adam?, 2- 3- 4
-¿Cuántos años vivió Adam?, 350- 875- 930
-¿En qué año nació Abraham?[55], 1947- 1948- 1950
-¿Cuántos días pasaron desde que Noe entró al Arca hasta que salió?, 354- 365- 333
-¿Cuántos codos medía de largo el Arca?, 300- 50- 230
-¿En qué año fue el éxodo de Egipto?, 2122- 2448- 3305
-¿En qué año entraron los judíos a la tierra de Israel?, 2162- 2488- 3345
-El primer Templo se mantuvo 410 años, ¿y el segundo?, 415- 420- 430
-¿Quién construyó el Primer Templo?, Shaul- David- Shlomó
-¿Qué pueblo destruyó el primer Templo?, Babel- Persia- Media

De las diez preguntas, ocho contienen respuestas numéricas, lo que muestra que la exactitud del dato estructura la percepción que los *lubavitch* tienen de su lugar en la historia. Ser judío es ser parte de un linaje cuya existencia verdadera puede ser comprobada, y es en el fechado estricto de los hechos (nacimientos, muertes, peregrinaciones, cantidad de judíos reunidos en el momento de la entrega de la *Torá* en el monte Sinaí), que la historia se convierte en la fuente de verdad que da cuenta de la existencia y perpetuación del linaje.

---

[54] Cabe recalcar que, tiempo después, el mismo rabino me confesó que hacía años que había dejado de creer en la doctrina *jabadiana* y en el cumplimiento ciego de las leyes. Evidentemente, en esa oportunidad, había exteriorizado la cara religiosa, mientras en su interior se decía a sí mismo que sus propios argumentos no se sostenían.
[55] Al igual que las preguntas 6 y 7, los años corresponden al calendario hebreo.

En "Ciclo de Vida Judía" se estudiaban las diferentes etapas que el judío debía transitar: *brit milá*, *bar/bat mitzvá*, casamiento, procreación. A la vez, se hacía hincapié en cómo transitar el calendario hebreo, entendiendo el significado del *shabat* y las festividades. El objetivo es identificar ritos y modos de acción a la vez que conocer sus significados. De las diez preguntas del examen, cuatro correspondían a los *tefilin*, lo que muestra la importancia que ellos tienen en tanto marcas distintivas del comportamiento judío[56].

En dichas clases se trabajó sobre la problemática de los matrimonios mixtos, definidos como el contenido más importante del programa, y que parecía superar el interés por las cuestiones netamente religiosas, tal como fue exteriorizado por uno de los rabinos: *"no me importa si te hacés religioso, pero quiero que te comprometas a casarte con una mujer judía".* Si bien el tema se hacía presente en diversas ocasiones, se le dedicó una clase exclusiva, que comenzó con una interpelación del rabino a cada uno de los seculares, preguntando quiénes consideraban el hecho de casarse con una persona judía como algo relevante. Si bien la mayoría respondió que se trataba de algo importante, aunque no todos contestaron exactamente lo que pensaban, las respuestas negativas provocaron el enojo de quien hasta el momento se había mostrado tolerante en asuntos que concernían a la adopción de un estilo de vida religioso, como si las disidencias en torno a la unión endogámica no fuesen reconocidas como legítimas. El tema de los matrimonios estaba ligado a la supervivencia del judaísmo, tema vital que, de acuerdo al rabino, no tenía que *"dejar dormir"* a ninguno de los presentes. Quienes habían contestado que casarse con un no judío no representaba problema alguno, fueron definidos como personas a quienes no les interesaba el futuro del judaísmo. "*No entiendo que es lo que hacen acá*", remató el religioso, cuyos característicos buenos modales y su actitud comprensiva, en cierto modo, pedagógica, parecían haberse convertido en un buen recuerdo. Pero la relativización, por parte de los seculares, del problema de los matrimonios mixtos, parecía negar algo fundamental. Apuntaba a destruir la comunidad imaginada de quienes compartían la misma "naturaleza", comunidad sobre la que descansaba el sentido del acto de retorno que había estructurado las biografías de los rabinos. Si el retorno supone volver a lo que se ha sido siempre, es porque, sin pertenecer a la comunidad religiosa, se ha pertenecido siempre a la dimensión colectiva de la identidad judía, definida en términos esencialistas y biológicos. Dimensión que marca una continuidad entre el pasado y el presente de los retornados. Sin esa dimensión colectiva no hay retorno posible, sino que lo que resta es la conversión a un grupo religioso, una transformación del sí mismo que pasa de un estado a otro. Esa comunidad atestigua que se ha retornado antes que convertido. Al no haber retorno, sino transformación radical, la identidad del retornado pende de un vacío, al menos que se logre construir una nueva filiación, cosa que los *lubavitch* efectivamente realizan, aunque manteniéndose en los marcos de la dimensión colectiva que los legitima como parte del judaísmo. Quien niega la dimensión colectiva, niega la idea del retorno y niega al retornado.

Los cambios en la percepción de los jóvenes con respecto a los matrimonios mixtos intentaban ser medidos por *Jabad*. En un examen, una de las preguntas era: "¿Por qué te parece importante casarte con una persona Judía (sic)?" A la vez, en el cuestionario que el rabino entregó para ser completado tiempo después, se preguntaba si para la persona tenía alguna relevancia el casarse con un judío.

Finalmente, en "*Torá* y Ciencias" se pretendían mostrar las compatibilidades entre el conocimiento científico y el religioso, dando cuenta de cómo el avance de la

[56]Las preguntas eran: "Con respecto a los Tefilín está escrito en la Torá 'Las atarás como señal sobre tu … y serán por recordatorio entre tus …'"(El alumno debía completar los espacios con la palabra correcta), "¿Cuántas leyes de los Tefilín se recibieron como tradición oral desde Moshé? Nombre tres de ellas", "¿Por qué las mujeres no necesitan colocarse los Tefilín?, desarrolle", "¿Qué representan los Tefilín del brazo y los de la cabeza?".

ciencia había terminado por demostrar la veracidad de lo que los judíos habían venido sosteniendo "desde hacía 3000 años". No se trataba de combatir la ciencia, sino de incorporarla en el sistema de legitimaciones del discurso religioso: "Mi gran pregunta es si ustedes sabían que la teoría del Big Bang era toda una confirmación del Berechit, y la rotunda negación de aquello que la ciencia estuvo sosteniendo durante siglos […] El mundo no es eterno, el mundo tuvo un principio. La ciencia lo llama Big Bang, nosotros lo llamamos Bereshit" (Biton; si fecha).

Jabad se apropia de un lenguaje científico sobre el cual pretende tener autoridad, redefiniendo así los límites y fronteras entre los campos. Los rabinos se presentan como personas con capacidad de discutir utilizando un lenguaje que proviene de la ciencia. Hablan de variables, hipótesis y métodos, pretendiendo construir legitimidad apropiándose de la legitimidad del campo científico cuya lógica aceptan y rechazan a la vez. La simbiosis de ciencia y religión transforma la figura del experto religioso, que se asume también como experto científico. El *rebe*, sabio religioso y experto en ciencias, es la figura que amalgama estos campos. De este modo, encontramos rabinos que dejan de lado el lenguaje de la fe para construir discursos desde un léxico tomado del campo científico: "*No vamos a hablar desde la fe […] Vamos a enfocar este tema de la forma más científica posible: con evidencias, datos, hipótesis*" (Biton; sin fecha).

Los límites entre lo religioso y lo secular son objeto de conflicto, ya que no se trata sólo de transgredirlos, sino de construir legitimidad como para poder hacerlo. ¿Se percibe al rabino como alguien con legitimidad suficiente como para sumergirse en campos especializados fuera de lo religioso? De acuerdo a la perspectiva de Pierre Bourdieu (1982), se asistiría a la disolución de lo religioso en un campo mayor de la cura de almas, donde las fronteras entre lo religioso y el campo de lo medical serían puestas en cuestión. A la vez, Mallimaci sostiene que el campo religioso "se ha ensanchado hacia el campo político que también vive una profunda reestructuración debido a los cambios estructurales en el estado y la sociedad y donde la legitimidad religiosa es ya parte del discurso político cotidiano. Esto lleva por un lado a la discusión sobre cuáles son los límites de uno y otro campo" (Mallimaci; 2001: 21). No nos detendremos en esta tesis sobre los cambios estructurales que afectan la relación entre los campos científico y religioso, pero sí dejaremos la pregunta, suscitada en el trayecto de investigación correspondiente a este trabajo, sobre las relaciones entre ambos campos en los procesos de reestructuración del campo religioso, debiéndose analizar las condiciones estructurales de posibilidad de estos cruzamientos.

III.2. Separar.[57] Operaciones sobre el cuerpo, el espacio y el tiempo

La construcción de la realidad desde los parámetros del judaísmo ortodoxo es un proceso que consiste en la separación. Teniéndose en cuenta cuáles son las principales *mitzvot* sobre las cuales *Jabad* construye su discurso, se observa una tendencia a resaltar las de *casher*, *shabat*, *tefilin* y *mezuzá*. Estas parecen ser las bases constitutivas del judaísmo, las cuales, cada una en su propio registro, implica la fundación de una separación.

El cumplimiento del *casher* funda el principio de la separación con el no judío o con el judío no religioso, en la medida en que se deja de compartir la mesa, lo que supone dejar de asistir a reuniones en las cuales se servirá comida no *casher*, o rechazar el ofrecimiento de la comida de un amigo (Topel; 2003). De acuerdo a estudios realizados (Podselver 1996), el rechazo de los retornados a la comida servida por sus padres, conduce a una ruptura con el linaje de pertenencia, que es

[57] El énfasis en la noción de separación ha sido señalado por Podselver (1988).

reemplazado por un linaje imaginario.

Si bien en la *Torá* ya se encuentran una serie de prescripciones alimenticias, a través de la historia estas han sido incrementadas por los rabinos. Estas modificaciones responden al concepto de "cerco". Se trata de imponer nuevas prescripciones para que las anteriores no sean violadas. Así, si la *Torá* prohíbe cocinar la carne del ternero en la leche de la madre, los rabinos construyen un cerco en torno a la normativa, prohibiendo la mezcla de carne con lácteos. Situación similar a la que ocurre con el vino, donde el vino *casher* tendría la virtud de impedir que un judío comparta la mesa con un gentil.

La noción de cerco supone no sólo un cerco en torno a la *Torá*, sino en torno a los propios judíos. Es incrementando el grado de exigencia en el cumplimiento de los preceptos que los judíos se mantienen como grupo aparte, y de este modo, evitan el contacto con un exterior que es percibido como peligroso para el mantenimiento de la identidad. Tal como sugiere un rabino de *Jabad*: *"A vos no te interesa si el vino es* casher *o no, entonces vas a cenar a la casa de un* goy*. El te ofrece vino, te emborrachás. Después te ofrece a la hija, te casás y te asimilás".*

Este encadenamiento de acontecimientos da cuenta del modo en que los *lubavitch* perciben la acción del exterior sobre el judío. Una vez más, es a través de los matrimonios mixtos que el exterior intenta destruir al pueblo de Israel. Pero no se trata sólo de los matrimonios, sino de acciones centradas en el cuerpo: comer, emborracharse, ser seducido por una mujer.

El *glat casher*, cuyo significado hace referencia a la lisura de los pulmones que hace que un animal sea apto para su consumo[58] provoca una separación dentro de la separación, reafirmando la comunidad *lubavitch* en torno a la alimentación con un producto que responde a exigencias más estrictas. De acuerdo a Podselver (1988), se trata de una utilización redundante de un separador inicial.

La colocación de una *mezuzá* en los marcos de las puertas es la marca de una división entre un espacio judío y uno que no lo es, entre el interior y el exterior, a veces percibido como hostil. La *mezuzá* es una coraza de aproximadamente diez centímetros de largo, cuyo interior contiene un pergamino con pasajes de la *Torá*: *Shemá Israel* (Oye Israel) y *Vehayá im shamoa* (En caso que me oyereis). Se fija en el tercio superior del marco derecho de la puerta, levemente inclinada. Una serie de rituales y creencias se establecen en torno al objeto, como el besarlo con la mano al ingresar y salir del espacio, o la suposición de que protege el hogar. Para los *lubavitch*, el cumplimiento de los preceptos religiosos no está ligado a razones utilitaristas, sino al mero cumplimiento de las órdenes divinas. En este caso, el precepto de colocar la *mezuzá* debe ser cumplido independientemente de cualquier otro interés.

El *shabat* funda un tiempo propio, diferente al del no judío. Marca la separación entre el día en el que *nos desconectamos de lo cotidiano* y el tiempo del trabajo y las preocupaciones. El cumplimiento estricto del *shabat* trae consecuencias en las relaciones con los no judíos y los judíos no religiosos, en la medida en que se dejan de compartir actividades que se realizaban los días sábados. En algunos casos, puede implicar la imposibilidad de aceptar algún tipo de trabajo o de proseguir, con normalidad, ciertos estudios. Aquel que cumple con el *shabat* vive una temporalidad desconectada de los flujos de la sociedad mayoritaria que lo rodea, y en este sentido, da testimonio de lo que lo separa.

El *tefilin* y el encendido de las velas del *shabat* actualizan la división de los

[58] Ver http://www.publitec.com/LIC%20142/lic142_pag_22.pdf

roles de género, al estar la primera *mitzvá* reservada a los varones y la segunda a las mujeres. La colocación de los *tefilin* se enmarca en el concepto de judaización del cuerpo. El *tefilin* no sólo transforma la fachada corporal de quien se lo coloca, sino que impone una secuencia de movimientos que, en términos de Foucault, conllevan un tipo de disciplinamiento. A la vez, el elevado costo de los *tefilin* impone en el *baalei teshuvá* la sensación de responder a un orden de prioridades que lo distingue del resto de las personas. En algunos casos, las personas ahorran dinero durante un tiempo para comprarlos. Mientras otros jóvenes de su misma edad consumen diversos productos a los cuales él se ha prohibido acceder, sus consumos son los de los objetos sagrados, y desde la acción de consumir, se reafirma como parte de una comunidad que lo particulariza.

Si bien el principio de *tzedaká* podría considerarse como parte del registro de lo universal, el modo en que *Jabad* lo entiende actualiza los particularismos, al restringir el precepto a la ayuda al necesitado judío. Del mismo modo, la máxima de amar al prójimo como a sí mismo (*Ahavat Israel*) se entiende en la medida en que el prójimo es aquel que pertenece al mismo pueblo.

El espacio religioso se caracteriza por una serie de marcas distintivas. La *mezuzá* funda la espacialidad sobre una estructura estable: su colocación supone la judaización permanente del espacio[59]. Por otro lado, hay un tipo de judaización contingente del espacio, que se realiza en las acciones y los movimientos de los cuerpos, pero que no marca el espacio de manera permanente. En este sentido, cualquier lugar, excepto si se trata de un lugar de por sí impuro, puede devenir espacio de realización de plegarias. Llevando al extremo esta multifuncionalidad de los espacios, un cuento jasídico relata la historia de dos *jasidim* que fueron enviados a prisión en la Rusia comunista. Donde estaban encerrados, el carcelero había dejado una caja con excrementos, lo que hacía que el espacio fuese impuro y no apto para realizar las plegarias. Esta situación llevó a uno de los *jasidim* a sumirse en la angustia. Cuando el otro le preguntó por qué lloraba desconsoladamente, respondió que ese sería el primer día de su vida en el que no podría cumplir con un precepto divino. Entonces el *jasid* le preguntó quien era el que le ordenaba cumplir ese precepto, a lo que el otro respondió que se trataba de Dios. Una vez más, preguntó el *jasid* quién era el que le prohibía rezar en un lugar impuro. El mismo Dios, contestó. Entonces, razonó el primero, al no rezar, estás cumpliendo con lo que Dios te ordena. Ante este hallazgo, el *jasid* se llenó de alegría y comenzó a bailar. Cuando el carcelero supo que la caja con excrementos era la causa de semejante estado de exaltación, decidió quitarla del lugar, con lo que el *jasid* pudo ponerse, finalmente, a rezar.

Esta historia muestra cómo la sacralidad del espacio es, para los *lubavitch*, una realización permanente, donde, salvo excepciones, como un templo ya establecido, ningún lugar es sacro o profano de por sí, sino que es la acción de las personas lo que lo va transformando. En el orden místico, la divinidad debe descender y ser llevada incluso a los lugares donde imperan las *klipot*, las impurezas. Los espacios de la sede central de *Jabad* respondían a esta multifuncionalidad. El pequeño templo ubicado en la planta baja era utilizado tanto para realizar las plegarias de los varones como para otras actividades. A diferencia del templo principal, carecía de un espacio destinado a las mujeres, por lo que, durante los rezos, la presencia de las mismas estaba prohibida. El templo contaba, a la vez, con un aparato de televisión donde, una vez por mes, se pasaba el último "*Torá* Viviente"[60]. En algunas ocasiones, los alumnos de *Morashá* fueron trasladados al templo para ver algún video, permitiéndose, entonces, la presencia de las

[59] Nos referimos a la *mezuzá* que se coloca en las puertas de los hogares, templos e instituciones judías, lo que no significa que no pueda implicar otros sentidos en otros contextos. La *mezuzá* en la puerta del Shopping Abasto parece responder a otro orden de significados.
[60] Se trata de cortometrajes de media hora de duración, centrado principalmente en la figura del *rebe*

mujeres. Así como el espacio cedía su función de templo, otros lugares adoptaban esa funcionalidad, por ejemplo, cuando un grupo de estudiantes realizaba alguna de las plegarias.

Desde el punto de vista de *Jabad*, la judaización del espacio supone, en primera instancia, la división de varones y mujeres, de manera que estudien o recen en aulas separadas. En las reuniones sociales se suele colocar un biombo que divide el sector masculino del femenino, aunque en *Jabad* no siempre se llevó a cabo esta separación. No obstante, incluso en estos casos, se mantuvieron ciertos criterios de estructuración del espacio, por ejemplo, prohibiendo a las mujeres bailar en el centro del salón y conduciéndolas a un lugar apartado. Estas formas de dividir el espacio responden a criterios *halájicos* que no necesariamente encuentran consenso entre los seculares.

Las clases del programa *Morashá* Universitarios se realizaban en un aula donde había una larga mesa, alrededor de la cual se sentaban los seculares, y en cuya cabecera se colocaba el rabino, dando la espalda a un pizarrón que pocas veces era utilizado. En un principio, varones y mujeres compartían el espacio. Con el tiempo, se efectuó la división, que comenzó con la indicación de que debían colocarse las mujeres de un lado de la mesa y los varones del otro. Para *Jabad*, se trataba de negociar entre la situación definida como ideal y la realidad. Si en el primer caso se trataba de que hombres y mujeres estudiasen en espacios diferentes, el colocar a unos de un lado de la mesa y a los otros del lado opuesto suponía una leve aproximación a ese estado. Paralelamente, el exigir a las mujeres que no se presentasen con musculosa era una forma de negociar la corporeidad admitida en la institución. No se les pedía que usaran pollera ni blusas de manga larga, sino que, al menos, cubriesen sus hombros.

La división modificó el espacio, pero a la vez asignó, a ciertas partes del mismo, significaciones que hasta el momento no tenían. El lado enfrentado a la cabecera de la mesa se convirtió en el lugar donde las distancias físicas entre varones y mujeres se acortaban. Los pocos metros que mediaban entre el rabino y quienes se sentaban al fondo aparecía como distancia simbólica al ser dicho fondo el espacio de violación de las reglas, donde hombres y mujeres aparecían mezclados. Típicamente espacio que marca las distancias entre alumnos y docentes, en el cual el estudiante se siente libre de la mirada del profesor, era también aquel en el que la norma religiosa podía violarse sutilmente.

Antes de que se instaurara el imperativo de división por géneros, el espacio *del fondo*, tal como era denominado por los alumnos, era aquel en el cual los jóvenes podían hablar entre ellos durante el dictado de las clases. A medida que se iba desarrollando la cursada, se convirtió en un lugar codiciado. Aquellos que llegaban más temprano podían encontrar un lugar ahí. Los que llegaban tarde, debían sentarse más adelante, pero tras el recreo, podían pasarse al fondo para la segunda hora de clases. Luego de la división, adoptó otras significaciones, pasando a ser el espacio de puesta en escena de una imagen de sí mismos diferente a la de los religiosos.

La obligación de separarse por géneros fue percibida por los seculares como la constatación de que algo retrógrado había en *Jabad*, un signo que actualizaba las representaciones que ubicaban al movimiento en espacios simbólicamente distantes del mundo secular, lo que podría traducirse, en términos que a veces los mismos seculares utilizaban, como el espacio de *la secta*, el cual es, ante todo, un espacio simbólico producto del proceso de nominación al interior del campo judaico, que lejos de dar forma a representaciones acabadas y estables, integra el repertorio de posibles representaciones puestas a disposición para ser actualizadas, o no, en el curso de las interacciones. Que el preceptor debiera recordarles constantemente

cuál era el modo correcto de ocupar los lugares, revela que la norma no había sido interiorizada. Si bien nunca se manifestaron oposiciones fuertes, más allá de ciertas frases, dichas entre los seculares, del tipo *"tenemos que hacer un piquete para que nos vuelvan a juntar"*, lo cierto es que la necesidad de recordarlo, sumado a la consecuente expresión de un disgusto poco disimulado en los seculares, mostraba que la regla no había sido legitimada.

El segundo año de cursada, varones y mujeres fueron distribuidos en aulas separadas, con lo que el problema del espacio del fondo pareció quedar resuelto. Más allá del disgusto de los jóvenes, la institución se mantuvo inflexible en lo que consideraba un acercamiento a la definición legítima de la situación. Para los seculares, significaba una contradicción entre el objetivo declarado por *Jabad* de combatir la asimilación y sus prácticas concretas fundadas en principios religiosos, entre el principio étnico y el religioso utilizados en la construcción de la legitimidad del movimiento. ¿Cómo sería posible contraer matrimonio con una persona judía si los mismos religiosos impedían que se vieran entre ellos?

Las actividades organizadas por *Jabad* requerían de la construcción de su sentido, por lo que los organizadores intentaban imponer una definición de la situación que diera cuenta de que el espacio que se estaba construyendo era, efectivamente, religioso. Pero esa definición no era un dato de la realidad compartido por todos los participantes. En efecto, aunque todos estuvieran bajo el mismo techo y entre las mismas paredes, era evidente que no todos estaban en el mismo espacio simbólico. Para los religiosos, la puesta en escena que definía el espacio como religioso comprendía, entre otros elementos, una disposición específica de los cuerpos, donde los hombres y las mujeres no podían permanecer juntos.

En el viaje de "estudios"[61] al balneario de San Clemente del Tuyú, de los tres micros disponibles, uno estaba destinado a los varones, el otro a las mujeres y el tercero era mixto. Una vez en el balneario, nos esperaban dos hoteles, uno para varones y otro para mujeres, entre los cuales había aproximadamente diez cuadras de distancia que eran recorridas cuando las mujeres se trasladaban al hotel de los hombres, sea en micro o, durante el *shabat*, caminando. Las visitas a la playa se habían programado de manera tal que los sexos no se cruzaran en ese espacio. De este modo, un lugar neutro adquiría, por el modo de ser habitado, las cualidades de un espacio de reproducción de un deber ser interpretado desde patrones *halájicos*.

El viaje suponía la instauración de un tiempo sagrado, cuya finalidad, de acuerdo a la invitación escrita que nos fuera dada, era pasar "*[…] un fin de semana diferente junto a todos los participantes de* Morashá *Jabad de todos los centros de Capital y Gran Bs. As. en un ambiente ameno y cálido.*" Entre las actividades se indicaban la realización de conferencias, comidas de *shabat* y asados, actividades recreativas y sociales, seminarios de estudio y salidas al mar.

Al llegar al hotel se nos indicó que debíamos formar grupos de cuatro personas y elegir nuestras habitaciones. Mientras nos acomodábamos, el rabino organizador de la actividad nos dio algunas instrucciones para cumplir con el objetivo del viaje que, en ese momento, nos dijo que sería "*pasar un* shabat *en serio"*, acentuando esta última palabra. Para ello, nos pidió que, en las habitaciones, dejásemos la luz del baño encendida y apagásemos las otras, de manera tal que pudiéramos regular la intensidad de la luz abriendo y cerrando la puerta del baño, para no transgredir el precepto de no encender las luces durante el *shabat*.

[61]La definición como viaje de estudios provino de la institución. No obstante, los seculares no lo tomaron así y lo aprovecharon para disfrutar de la playa.

El marco conceptual jabadiano en el que cobra sentido el viaje de estudios es aquel que supone que sólo mediante la experiencia del judaísmo es posible su comprensión, sólo viviendo un *shabat* al estilo religioso es que la persona va a internalizar la santidad de ese día. No es cuestión de estudiar las reglamentaciones respecto al *shabat*, ni de escuchar lo que otros tengan para decirnos sobre él, sino tener, uno mismo, la experiencia. Se supone, además, que aquel que ha vivido un *shabat* al estilo religioso no tendrá deseos de profanarlo nunca más. El deseo de cumplir con las leyes religiosas se alimenta de la experiencia vital, de ahí que el viaje sea entendido como un mecanismo de transformación de la estructura de deseos de los seculares, transformación que, desde *Jabad*, es leída como normalización, es decir, armonización de los comportamientos con el "verdadero" deseo, no del judío socializado en un ambiente secular, sino de su alma divina.

En el mensaje de bienvenida se exteriorizó una idea del *shabat* donde se enfatizó en la idea de "un día diferente", de una salida de la cotidianeidad, el olvido de los problemas referidos al trabajo y lo cotidiano, la desconexión con el mundo exterior, la alegría, la buena comida y el cumplimiento de ciertos preceptos. Más que del significado místico, se trataba de enfatizar en las relaciones con el individuo, en sus vivencias y acciones.

Las actividades organizadas por *Jabad* estaban sometidas a un proceso de negociación de la definición de la situación, donde se ponían en juego los intereses de los religiosos y los de los seculares. Para *Jabad*, se trataba de un viaje de estudios de tres días que permitiría vivenciar el *shabat* a quienes nunca habían tenido esa experiencia. El *shabat* significaba la realización de los rezos, el cumplimiento de las *mitzvot*, la asistencia a conferencias, además de comer *casher*. No obstante, eso no quitaba lo lúdico.

En la primera noche, se organizó un juego que consistía en la entrega a cada equipo de tres placas con imágenes diferentes. En la primera podían verse logotipos de marcas de productos. La segunda estaba compuesta de personajes de historieta y televisión. En la tercera había fotos de actores. El juego consistía en adivinar de quienes se trataba. A continuación, el animador nos entregó una lámina con imágenes referidas al judaísmo (*avdalá*, *bar mitzvá*, festividades), donde también se debía adivinar a qué hacían referencia cada una de ellas. Al finalizar, el animador explicó el significado del juego. Así como las tres primeras placas correspondían a las cosas de la vida cotidiana, la cuarta se diferenciaba de ellas al remitirse al judaísmo. Se trataba de expresar la división que debía haber entre los días comunes, días de lo cotidiano, y el *shabat*, día exclusivo para lo judaico. El juego aparecía como estrategia pedagógica a través de la cual los *lubavitch* expresaban su cosmovisión, centrada en la división entre lo judío y lo no judío, lo sagrado y lo profano. Pero se trataba de un "no judío" familiar, que apelaba a procesos de socialización externos a la comunidad (algunas imágenes correspondían a personajes y actores de antaño, como el capitán Piluso o Narciso Ibáñez Menta). De este modo, *Jabad* mostraba conocer el mundo del cual buscaba separarse. A través de los ejemplares de la sociedad de consumo que aparecían en las láminas, se actualizaba una imagen que parecía decir: "conocemos el mundo, no somos fanáticos religiosos encerrados en nuestro gueto, sin contacto con el exterior." El juego no intentaba aportar nuevos saberes. Los jóvenes conocían las imágenes, incluso aquellas que remitían a lo judaico. Se trataba de instalar una cosmovisión, donde lo judaico constituyera un mundo que se separa de lo no judío. Si el *shabat* es santo, es porque es el día en que lo ajeno se hace a un lado, donde puede realizarse una separación que en los demás días se ve amenazada por los contactos con el mundo no judío a través del trabajo o los estudios.

La división entre los sexos es una de las bases de la judaización del espacio, judaización que pretende asignarle al espacio un estatuto no definitivo, sino

limitado a la presencia de las personas, a la contingencia y el momento. La playa es un espacio neutro, pero en la medida en que los varones y las mujeres la visitan por separado se vuelve el medio de una definición religiosa del mundo. En ese sentido, la playa puede ser un espacio de pecado, donde las mujeres se hacen visibles en malla delante de los hombres, o un espacio judaizado en función de la puesta en práctica de las prohibiciones religiosas. Proceso de judaización que encuentra sus límites desde el momento en que no se les puede prohibir a personas ajenas al grupo que frecuenten el mismo lugar.

Quizás haya sido la playa el espacio cuya definición fuera objeto de disputa entre seculares y religiosos. El sábado por la tarde algunos jóvenes habían decidido dejar de lado sus "deberes" religiosos para ir a tomar sol, esta vez en grupos mixtos de varones y mujeres. Mientras los religiosos se volcaban a sus oraciones, los seculares compraban comida, obviamente no *casher* y se dirigían a la playa donde algunos tocaban la guitarra, acción desde el punto de vista religioso, prohibida durante los días sagrados. Una de las chicas señaló que los rabinos parecían haberse *"resignado"* a que no los siguieran en las cuestiones religiosas: *"nos dejaron venir a la playa".* El que tenía la guitarra en sus manos interrumpió el arpegio en el que había permanecido concentrado hasta ese momento para remarcar que a él nadie le había dejado ir a ninguna parte, y que si él estaba en esos momentos en ese lugar era porque él mismo lo había querido así. Lo que se observa en estos comentarios es la construcción de un marco de conflicto, en el cual hay dos instancias claramente separadas, una de las cuales intenta expresar sus propios intereses, más allá de las exigencias de la otra. El estar en la playa tocando la guitarra es, quizás, el signo que exterioriza la imposición de una definición secular de la situación: "este es un viaje de placer".

El tercer día los rabinos habían organizado un fogón en las proximidades del hotel, pero otros jóvenes habían decidido hacer una guitarreada frente al mar. Las canciones, tomadas de un repertorio secular, que habían estado siendo cantadas durante algunas horas, fueron súbitamente interrumpidas cuando las estruendosas voces de los animadores de juegos comenzaron a oírse, entonando la misma melodía, pero con una letra que convocaba a la llegada del Mesías. Los animadores cantaban a pulmón, y los rabinos bailaban abrazados y saltando, lo que obligó a que quienes estaban sentados tuvieran que hacerse a un lado para no recibir ninguna patada accidental. Uno de los religiosos comenzó a relatar cuentos jasídicos, ayudado por uno de los seculares quien, teatralmente, acompañaba con sonidos alegóricos el transcurso de la narración. Para algunos seculares, la llegada de los religiosos significó una suerte de invasión: *"nos re cagaron, nos cortaron el mambo"*. La poesía de Fito Páez[62] había cedido el lugar a las historias de piadosos judíos polacos. El espacio había sido judaizado.

Las divisiones espaciales están dotadas de sentidos que varían de acuerdo a cómo sean concebidas las divisiones fundamentales en las que están basadas. La conformación de espacios separados para varones y mujeres se funda en la diferencia de naturaleza entre unos y otros. A la vez, imponen un modo particular de relacionarse con las actividades, que da cuenta del papel de hombres y mujeres en la vida religiosa. En este sentido, la plegaria es, fundamentalmente, un espacio masculino. Es el hombre el que tiene la obligación de cumplir con los rezos, mientras que a la mujer le está permitido obviarlos. En general, los templos ortodoxos disponen de una planta baja para los varones y una planta alta donde se ubican las mujeres. Sin centrarnos en las discusiones sobre el papel de la mujer en el judaísmo, sobre el cual existe una bibliografía producida por mujeres que se han abocado ellas mismas al ejercicio de la función rabínica (Kochmann, 2005), creemos necesario destacar el modo en que estas divisiones son resignificadas por

[62] Célebre cantautor argentino

los seculares.

Una de las contadas ocasiones en que el templo principal fue frecuentado por los seculares fue la celebración de *Simjat Torá*, planteada como actividad obligatoria de integración. La fiesta de *Simjat Torá* celebra la renovación de la lectura de los rollos sagrados, es una de las fechas en la que la exteriorización de la alegría se realiza mediante el baile entre los mismos fieles así como entre estos y la *Torá*. De acuerdo a la costumbre de *Jabad*, las botellas de vodka circulan durante la celebración.

Tal como me fue revelado por algunas de las chicas que asistieron a la ceremonia, la vivencia que ellas tuvieron de la misma estuvo signada por el hecho de sentirse "espectadoras" de lo que ocurría en el sector masculino. Para ellas, el templo simuló un teatro desde el cual se observaba la representación que se desarrollaba en la planta baja y de la cual estaban excluidas. Esta sensación de un espacio femenino "aburrido" e inerte, por contraposición a la energía que destilaba desde el lado masculino, se reveló en el viaje a San Clemente. El sábado por la mañana se llevó a cabo una ceremonia en el salón del hotel, que funcionaba como templo, donde se colocó un biombo para separar a los varones de las mujeres[63]. En dicha ceremonia, los jóvenes que no habían realizado su *bar* o *bat mitzvá* a la edad correspondiente, lo llevaron a cabo en ese momento. Cuando un varón cumplía con la ceremonia, era alzado en hombros y saludado efusivamente mientras el canto colmaba el espacio. Cuando lo mismo ocurría con una chica, apenas unas tímidas melodías festejaban la ocasión. Más allá del dato empírico, importa resaltar la percepción que las propias mujeres tenían de lo que se vivía en un lado y en el otro, percepción que adquiría sentido en el conocimiento que tenían del estatuto de la mujer dentro de *Jabad Lubavitch*, al que definían como un grupo machista.

Estas situaciones dan cuenta de una modalidad de participación donde la misma no implica la identificación con el sistema de reglamentaciones que, puestos en práctica, hacen de la institución una institución judía desde el punto de vista de la ortodoxia, es decir, desde su sistema clasificatorio que distingue entre instituciones judías y *de* judíos. Si los jóvenes, al menos en general, no se rebelan contra la norma, es porque saben que no tiene sentido hacerlo. Saben que, estando dentro de una institución, lo correcto es seguir las reglas. No obstante, esto no impide la expresión de modos sutiles de rebeldía.

Parados en el hall de entrada durante la cena de despedida del ciclo 2004, X contaba su experiencia con el consumo de viagra, provocando el interés en el resto de sus compañeros. Todos querían saber sobre la experiencia. Hablaban del consumo de la pastilla, de la sexualidad. Una chica dijo que podía conseguirlas gratis, ofreciéndola a quien tuviera interés. Lo bueno de ser mujer, afirmaba, era que no había que preocuparse por las erecciones. Se formó un grupo que hablaba del tema en voz baja, para no ser oídos por los rabinos que se encontraban a pocos metros de distancia.

La conversación en torno a la sexualidad dio forma a un espacio ajeno a los religiosos, donde se hablaba de experiencias que, de acuerdo a los seculares, los *lubavitch* no podrían llegar a tener. Aquí intentamos dar cuenta de cómo una conversación adquiere un significado dentro de un contexto de sentido donde la sexualidad de los religiosos cobra, para los seculares, un carácter limitado, en contraposición a la sexualidad plena identificada con el uso del viagra.

¿Es desde lo sexual que se da forma a una estrategia de distanciamiento,

[63]En este sentido, la tradición judía no difiere de la mayoría de las religiones que consideran que cualquier espacio, exceptuando aquellos definidos como impuros, puede ser utilizado como lugar de plegaria.

por parte de los seculares, del universo de sentido religioso? ¿Hay una representación de la sexualidad religiosa frente a la cual el secular se define por oposición? La conversación sobre el viagra da cuenta de una operación de este tipo, pero la sexualidad religiosa es una representación cuyo sentido no está acabado. En una conversación entre un secular y un rabino, el primero sostenía que la religión restringía la relación sexual a la procreación, mientras que el segundo argumentaba que la *Torá* obligaba al hombre a darle placer a la mujer, con lo que, en este sentido, se permitían ciertos métodos anticonceptivos. Explicando que la mujer podía pedir el divorcio de un hombre que no le diera satisfacción sexual, se intentaba contrarrestar la representación que ligaba a la religión con el machismo y con la sexualidad exclusivamente vinculada a la procreación. "*Pensé que sólo podían hacerlo para tener hijos*" sostuvo el joven, a lo que el rabino le recomendó estudiar más sobre el tema. En efecto, la sugerencia de dedicarle más tiempo al estudio de las fuentes sagradas daba cuenta de que, para el rabino, el sistema de representaciones sobre los religiosos adolecía de deficiencias y errores debido a la ignorancia de los seculares. El mundo de los religiosos era más complejo de lo que desde afuera podía llegarse a pensar, había querido decir el *lubavitch*, siendo el placer uno de los componentes de ese universo de vivencias.

III.3. Cuerpos legítimos e ilegítimos. Disputas.

La diferenciación entre el cuerpo judío y el *del* judío se encuentra al inicio de la definición del grupo como proselitista. La distancia entre ambos cuerpos no marca la diferencia entre el judío y el no judío, sino entre el judío consciente de su identidad y el alienado, con toda la gama de intermedios posibles. Un cuerpo legítimo es aquel que responde a la apariencia exigida por el grupo. Para el judío religioso, su apariencia física revela su grado de cumplimiento con los mandatos divinos, así como su adecuación a las costumbres de la comunidad. En la relación con los seculares, la legitimidad del cuerpo no está dada por los mismos procesos de interacción al interior del grupo, no se validan en el grupo mismo, sino que son puestas a prueba por el modo en que los seculares observan ese cuerpo.

En comparación con otros fenómenos sociales, el cuerpo no ha llegado a ser, hasta épocas recientes, objeto de estudio de las ciencias sociales. La sociología clásica no demostró el mismo interés en las cuestiones corporales que en la religión y el conocimiento (Basto de Albuquerque, 2001). No obstante, cabe resaltar la obra pionera de Marcel Mauss, la cual introduce una serie de problemáticas que han guiado las posteriores reflexiones sobre la corporeidad. Podemos suponer, siguiendo a Basto de Albuquerque, que la razón de esta marginación del cuerpo en la sociología clásica se encuentra en la concepción occidental que confunde la dimensión corporal con la natural en la conformación de un dualismo que coloca al cuerpo en contraposición con la mente, y que condujo a relegar los estudios sobre el cuerpo a las ciencias naturales. Los movimientos de los años sesenta (feminismo, movimientos por la igualdad racial, contracultura) generaron el escenario propicio para el surgimiento de nuevas representaciones sobre el cuerpo, lo que le posibilitó convertirse en objeto de estudio.

De acuerdo a Erving Goffman (1997), el cuerpo es considerado como una dotación de signos, y se lo analiza en el marco de las interacciones entre las personas, interacciones en las cuales los individuos y los grupos buscan presentarse a sí mismos ante los demás, ofreciendo información que ayude a definir la situación, y donde cada actor intenta controlar la imagen que da al otro. El autor define a la fachada como "la parte de la actuación del individuo que funciona regularmente de un modo general y prefijado, a fin de definir la situación con respecto a aquellos que observan dicha actuación" (Goffman, 1997: 33-34). Por su parte, Le Breton sostiene que "la gestualidad comprende lo que los actores hacen

con sus cuerpos cuando se encuentran entre sí: rituales de saludos o de despedidas (signos con la mano, movimientos de la cabeza, estrechamiento de las manos, abrazos, besos en la mejilla o en la boca, gestos, etc.), maneras de afirmar o de negar, movimientos del rostro y del cuerpo que acompañan la emisión del habla, dirección de la mirada, variación de la distancia que separa a los actores, maneras de tocarse o de evitar el contacto, etc." (Le Breton, 2002: 46-47).

Consideramos que tanto la fachada como la gestualidad pueden ser analizadas en el conjunto de las relaciones de las que forman parte, de ahí que no se trate solamente del análisis de los gestos, posturas, presentaciones del cuerpo, etc., sino del modo en que los actores perciben y dan sentido a los gestos, posturas, presentaciones del cuerpo de aquellos con quienes interactúan, descifrando esos signos a partir de modos de ver el mundo tributarios de la diversidad y conflicto del campo judaico.

Cuando el actor religioso da sentido al cuerpo del secular, y cuando el secular hace lo mismo con el cuerpo del religioso, están revelando, en el juego de la actualización de discursos sobre el terreno de la interacción, modos diferentes de concebir el judaísmo, diferentes sistemas de representaciones, cada uno con sus propias concepciones acerca de lo que significa ser judío. Esta multiplicidad de significados en torno a lo judaico permite la reproducción y mantenimiento de la relación entre los actores.

Los procesos de conversión, o de incremento paulatino de religiosidad, suponen transformaciones corporales en función de una judaización del cuerpo. Por judaización del cuerpo nos referimos a un proceso por el cual el sujeto en cuestión percibe sus propias transformaciones corporales en función del incremento del componente judaico en su identidad. Esta acepción del concepto supone que el sujeto es consciente del hecho de que las transformaciones corporales forman parte de un proceso más vasto, sea de conversión o de incremento paulatino de los componentes de judeidad en la vida cotidiana. En este sentido, la circuncisión realizada a los ocho días del nacimiento forma parte de otro orden de cosas. Funciona como acto de marcaje (Bourdieu, 1991), que judaiza el cuerpo pero no refiere a la experiencia del sujeto que vivencia y enmarca las transformaciones corporales en un universo de sentido. Las transformaciones corporales que el sujeto experimenta como miembro de una comunidad, y sobre las cuales no se hace preguntas, sino que las vive como parte de la naturaleza de las cosas, no entran en el concepto de judaización. En términos de Berger y Luckmann (2003), se trata de transformaciones que no provocan rupturas en la biografía subjetiva. Por el contrario, la judaización como proceso supone, sea una transformación colindante con la redefinición de la identidad, sea un desafío. Aunque no se trate de una conversión, el sujeto que cambia aspectos de su cuerpo lo hace dudando, a veces con temor, preguntándose sobre la legitimidad de dichos cambios.

El concepto de judaización, tal como lo concebimos en este trabajo, se inserta en un paradigma interpretativista. No es el punto de partida de la investigación, sino que se llega a él a través de los relatos de los individuos. En este sentido, no hay un modelo de corporeidad judía preconcebido, respecto al cual los sujetos se aproximan o se alejan. Un cuerpo judaizado no es nada en sí mismo. Es, básicamente, la percepción que el sujeto tiene de su propio cuerpo, o de ciertos componentes del mismo, a los cuales atribuye una especificidad judía. Supone una corporeidad construida en el marco del desarrollo de una experiencia que es clasificada, por el sujeto, como judía. La constitución de un cuerpo guerrero como parte de la experiencia sionista es un ejemplo. El mismo se construye por oposición al cuerpo del judío del güeto, al hombre religioso que, ante los pogroms, no es capaz de encontrar los medios para defenderse. Cuerpos débiles y pasivos contra cuerpos pujantes que trabajan la tierra y empuñan las armas, si es que no se

defienden solamente con los puños. Estamos ante dos modelos de cuerpo judío, donde el modelo sionista se concibe como superación del religioso, dentro del proceso de construcción de un "nuevo judío". En este sentido, no hay nada judío en dejarse crecer la barba, vestir capotes negros, o practicar el karate. Pero sí es posible que el sujeto se deje crecer la barba, vista capotes negros o practique el karate como forma de realizar su identidad judía: los judíos tienen rostros de judíos, visten como judíos y, porque son judíos, deben aprender a defenderse de los insultos. Estas percepciones que el sujeto tiene de sus transformaciones corporales se generan en la asimilación de los componentes de determinadas síntesis discursivas, sea la sionista, la religiosa, o cualquier otra.

De acuerdo a la corriente ortodoxa, el cuerpo legítimo consta de determinados atributos. Sin embargo, los mismos varían de acuerdo al sector de la ortodoxia al cual nos estemos refiriendo. Si bien es común entre la gran mayoría de los hombre el cubrirse la cabeza con una gorra (*kipá*), son los *jasidim* quienes visten los capotes negros, reproduciendo los modos de vestir de la desaparecida comunidad europea, y a la vez son ciertas tendencias entre los mismos los que se dejan los cabellos enrulados detrás de las orejas (*peot*). Estos usos del cuerpo delinean fronteras grupales, tal como queda de manifiesto en el relato de un miembro de la comunidad *Jabad Lubavitch*, cuyo hijo había decidido usar las *peot*, provocando el rechazo del rabino jefe de la comunidad.

Solomon Poll (1973) distingue, con relación al comportamiento religioso, cuatro tipos de judaísmo ortodoxo. El primero está conformado por judíos que podrían ser clasificados como conservadores o reformistas, pero que adhieren a una sinagoga definida como ortodoxa. El segundo incluye a aquellos que se definen como ortodoxos pero que encuentran, en el hecho de vivir en una sociedad laica, un sostén para perdonarse el no poder seguir al pie de la letra los preceptos religiosos. Como tercer grupo menciona a quienes adhieren a los principios del *Shulján Aruj*, y cuyo modo de vida supone la afiliación a grupos judíos. Finalmente, la "Guardia judía" incluye a los ultraortodoxos, más meticulosos en la observancia del *Shulján Aruj*. De estos cuatro grupos, sólo quienes pertenecen al último exteriorizan físicamente su judaísmo. Los miembros del tercer grupo pueden hacerlo o no. Esta exteriorización se realiza mediante el uso de la barba, las *peot* y la vestimenta tradicional.

En el caso de las mujeres, las tendencias ortodoxas coinciden en la importancia del recato en el modo de vestir. Se les exige que vistan polleras largas, estando prohibido el pantalón, que cubran su cabello con una peluca y sus brazos con ropa de manga larga. La peluca es obligatoria en las mujeres casadas, pero cabe recalcar que para la ortodoxia judía la adolescencia es un período de corta duración. Las mujeres contraen matrimonio a edad temprana, con lo que el período entre la infancia y la adultez se revela extremadamente corto en comparación con los patrones aceptados en las sociedades "modernas". Cuando el cuerpo ha adquirido los atributos de la feminidad, el grupo presiona para la concreción del matrimonio.

Los usos del cuerpo conciernen, a la vez, a las distancias admitidas entre varones y mujeres. Las tendencias ortodoxas prohíben el contacto físico entre personas de sexos diferentes, salvo que se trate de las relaciones entre padres e hijos, o entre marido y mujer. De este modo, un hombre no puede besar en la mejilla a una mujer ni estrecharle la mano.

El cuerpo religioso es un vector de múltiples significados. En la comunidad jasídica estudiada por Poll, la apariencia se vincula al sistema de estratificación social. Las jerarquías se estructuran sobre la base de la frecuencia e intensidad de la observancia religiosa. Mientras la frecuencia se corresponde con el número de

performances religiosas en el curso del día, la intensidad hace referencia a las manifestaciones emocionales, muchas de las cuales incluyen agitaciones del cuerpo durante las plegarias, realizaciones de gestos, exteriorizaciones de alegría o tristeza.

En el caso de las vestimentas y configuraciones del rostro, la presentación del cuerpo se vincula al lugar ocupado en la estructura social, de manera que la frecuencia e intensidad de la observancia religiosa coincide con la ropa que el individuo porta, a la vez que la demanda de vestir de modo "más jasídico" es visto por la comunidad como una manera de inducir a una mayor frecuencia e intensidad del comportamiento religioso.

Poll distingue seis grupos estratificados, asignando a cada uno determinados modos de presentación del cuerpo. Cada posición superior utiliza los signos de la imagen de la posición continua inferior, a la vez que incorpora nuevos signos, hasta llegar a la cúspide de la pirámide, donde se encuentran los *rebes*, únicos en estar legitimados para vestir la totalidad del repertorio jasídico. Observamos cómo este tipo de comunidades, a las que podemos llamar "güeticizadas", controlan la exteriorización de la religiosidad de sus miembros, imponiendo modos de presentar el cuerpo y poniendo límites a la libre utilización del repertorio de imagen.

El objetivo de muchos judíos ultra ortodoxos es mantenerse separados de la sociedad global. De ahí que utilicen los signos del cuerpo para diferenciarse de la misma, incluso de los judíos no ortodoxos. El reconocimiento de un individuo como judío pasa por la exteriorización de su imagen. De acuerdo a un caso comentado por Poll, una mujer judía, que se había dirigido hablando en *idish* a unos niños *jasidim*, fue tomada por no judía, ya que no llevaba puesta ninguna peluca. De ahí que la judeidad de un cuerpo determinado sea, antes que nada, un atributo relacional. Los componentes que, en su conjunto, forman un cuerpo que es concebido por los demás como judío, están sometidos al filtro de la mirada de los otros. Para estos niños, el *idish* no era un signo suficiente de judeidad. La representación que ellos tenían del judío incluía otros atributos que la mujer en cuestión no poseía. De ahí que, para ellos, ella no fuese judía.

Al concebirse como realizadores de la misión de provocar el retorno de los judíos a su verdadera esencia, es decir, al judaísmo tal como lo entiende *Jabad*, los *lubavitch* entablan relaciones con judíos no ortodoxos, ateos o creyentes. Se realizan procesos de interacción entre cuerpos seculares y religiosos, los cuerpos ingresan en el campo de visión del otro, el cuerpo pasa a ser uno de los motivos en el proceso de construcción de discursos. Cuando el converso ingresa a una comunidad, encuentra un modelo de corporeidad preestablecido al cual debe adherir. Es la comunidad la que legitima dicho modelo. Pero en el caso que estamos comentando aquí, el cuerpo religioso disputa su legitimidad ante los seculares, a la vez que estos últimos disputan la legitimidad de sus cuerpos en el espacio religioso. En los procesos de interacción se van negociando las fachadas legítimas, ubicadas en el inicio de la definición del espacio como judío.

Si bien la institución permitía el ingreso de personas no religiosas, en el terreno de las representaciones la imagen del judío debía responder a los atributos del cuerpo ideal. La fallida experiencia de editar una revista de *Morashá* Universitarios puede explicarse, en parte, por las disputas en torno a las representaciones del cuerpo del judío. El proyecto consistía en que los mismos alumnos escribieran una revista, que en principio no debía estar centrada en lo religioso, para "no repetir lo mismo de siempre". El trabajo fue encargado a uno de los participantes de *Morashá,* quien trabajó en una historieta y realizó una entrevista al comediante Jorge Guinzburg, quien respondía a los dos atributos requeridos: era judío y no era religioso. Una vez que se editaron los ejemplares

para ser repartidos, el Director General de *Jabad* censuró la publicación. El problema, de acuerdo a cómo me lo relató el joven que había sido convocado, fue que en la historieta una *idishe mame* [madre judía] era representada en mangas cortas y con los pechos demasiado grandes para el gusto de la institución, a la vez que un chico era dibujado con la cabeza descubierta. Mientras que para él era perfectamente legítimo mostrar al judío sin los atributos del cuerpo religioso, la misma representación significaba, para el jefe de la institución, un motivo que ameritaba el ejercicio de la censura, a la vez que el reportaje a Guinzburg debía ser sustituido por una nota a un religioso, con lo que, a los ojos de los seculares, la revista terminaba siendo "más de lo mismo".

La distancia entre el cuerpo admitido y el legítimo da cuenta de cómo *Jabad* se relaciona con los seculares desde el lugar de la tolerancia, lo que supone, antes que la aceptación de la legitimidad de la diferencia, la reafirmación del carácter desviante de una conducta determinada. El cuerpo, para los *lubavitch*, refleja la distancia que se debe mantener entre el mundo judío y el exterior, el imperativo de evitar la mezcla y la confusión. Los *lubavitch* cuentan cómo, en el primer encuentro entre Moisés y Seforá, su mujer, ella lo había confundido con un egipcio[64], confusión que había sido provocada por el mismo profeta cuya falta había sido llevar vestimentas egipcias. Por ese error había sido castigado al final de sus días, al impedírsele ingresar a la tierra prometida. Por el efecto de homologación, los judíos seculares son señalados como los reproductores modernos de la misma trasgresión, ya que se visten de acuerdo al modelo que impone la sociedad exterior. Esta misma historia, contada en el contexto de las clases, forma parte del modo que los *lubavitch* tienen de estigmatizar el modo de vida de los seculares.

La clase revelaba, así, uno de sus aspectos, concerniente a la denuncia del estilo de vida de los seculares, aspecto que, a veces matizado, chocaba con otra lógica de interpretación de la realidad, donde la legitimidad se revelaba en las acciones de los judíos concretos. "*¿Qué significa vestirse como judío? -respondió, provocativamente, uno de los seculares, quien señalando a sus compañeros afirmó- el es judío y el también, y están vestidos así [con vestimentas modernas], ¿qué es, entonces, vestirse como judío?*" La disputa pasaba por el modo de concebir la relación entre la ley y los actos, donde de un lado, la ley definía lo judaico, frente a lo cual el individuo podía estar más lejos o más cerca, mientras que por el otro, no existía un deber ser antepuesto a la acción, sino que eran los comportamientos de los mismos judíos los que definían el judaísmo. Esto no significaba que los seculares no se representaran un deber ser judío más allá de los propios individuos, sino que, en la dinámica que establecían con el discurso religioso en las relaciones cara a cara con los rabinos, tendían a la revalorización de los propios comportamientos incluyéndolos dentro del marco judaico. Si ellos eran judíos y se vestían al modo secular, era porque la pertenencia a la sociedad no anulaba su condición judía.

Otro motivo de disputa concernía a la concepción del cuerpo "mecanizado". El ejemplo del rabino sobre la mecanización de sus actos consistió en mencionar cómo, en cierta ocasión, saliendo del edificio de la sede de *Jabad*, había extraído una moneda de su bolsillo para dársela a uno de los pobres que solían frecuentar la puerta. Pero al salir comprobó que no había pobres: "*me sentí un tonto, con la moneda en la mano*". "*¡Entonces sos como un robot!*", le respondieron. "*No siempre, ojalá fuera un robot e hiciera mecánicamente lo que está escrito en la Torá. Yo, cuando oficio en mi comunidad, siempre tengo que decir, en ciertos pasajes, que se pongan de pie. Después de cinco años tengo que seguir diciéndolo. Todavía no lo saben. ¡¿Cómo puede ser?!*"

Ese cuerpo mecanizado se opone a una concepción de la persona como ser

[64]De acuerdo a *Shemot* (Éxodo) 2:19, "Un egipcio nos libro de las manos de los pastores".

reflexivo, propia del modo de ver el mundo de los seculares. Se trata de un sujeto que se impone tener la certeza de que los actos que realiza tienen un sentido. Sujeto opuesto a aquel que, a los ojos de los seculares, reivindica el discurso de *Jabad*.

No obstante, el discurso de los *lubavitch* tendía a la refutación de los sistemas de valores seculares. Como buenos militantes apuntaban, en ciertas ocasiones, a la ruptura respecto a los valores internalizados de su auditorio, lo que podía significar la revalorización de los estigmas. Si transitar el camino de la *Torá* significaba la automatización de los comportamientos y la anulación de la capacidad reflexiva, los *lubavitch* construían un discurso donde se afirmaba la ruptura con una representación secular del individuo. A la vez, denunciaban la mecanización que la sociedad imponía a quienes vivían de acuerdo a las reglas que ella misma imponía. Por otro lado, el discurso de *Jabad* transitaba entre la valoración, por un lado, de un cuerpo mecanizado dirigido a servir a Dios y, por el otro, la de la individualidad. Mientras asumían su deseo de mecanizar sus actos, reivindicaban la diversidad al interior del movimiento, donde cada individuo era diferente, a pesar de lo que pudiera pensarse desde afuera. No se trata de un discurso estructurado, sino que el mismo varía de acuerdo a la personalidad del hablante así como a la situación, yendo desde la refutación de los estigmas a su valorización.

Los *lubavitch* legitimaban el cuerpo religioso a través de un discurso de oposición a las reglas de la sociedad. En este sentido, se le asigna al discurso religioso un carácter contestatario, al estilo de los movimientos contraculturales. Discurso en el cual, como hemos visto más arriba, la rebeldía parece expresarse en el más absoluto respeto a una tradición milenaria:

> *Pregúntense -decía el rabino H a su auditorio- por qué los hombres no usan musculosa y las mujeres sí, siendo que ambos tenemos el mismo calor. Es una cuestión de imposiciones sociales. Hace años era mal visto que una mujer usara mangas cortas, hoy estaría mal que no usara musculosa. La* Torá *da las mismas reglas de recato desde el principio de los tiempos hasta ahora. La* Torá *va en contra de esta sociedad*.[65]

El carácter variable a través del tiempo de las imposiciones sociales legitima la regla inmutable, a la vez que convierte al secular en un mero reproductor, un miembro de la masa. Si el secular creía que el religioso estaba sumisamente sometido a la autoridad de la tradición, éste último le recuerda que se puede ser un reproductor sumiso de la sociedad. La religión se presenta en la modernidad apoderándose del discurso de la contracultura.

De la dotación de signos que constituyen el cuerpo religioso, la *kipá* era el único elemento cuyo uso se les exigía a los seculares varones. En el hall de entrada, un recipiente contenía varias *kipot* que debían ser tomadas al entrar y dejadas al salir. La obligatoriedad de su uso se desprendía de la concepción *jabadiana* de lo institucional judaico, donde se distinguía entre instituciones judías y *de judíos*. Cuando alguien se negaba a usar la *kipá*, los rabinos le recordaban que se encontraba en una institución judía, actualizando la mencionada división de los espacios del campo judaico.

La *kipá*, que unificaba a las personas en tanto judías, tenía a la vez los atributos de un elemento diferenciador. Las gorras dispuestas para el uso de quienes no tenían la suya propia eran de confección simple, color uniforme, blanco o negro, sin ornamentos ni decoraciones. Formaban parte del conjunto de signos que constituían al secular en tanto persona diferenciada de los religiosos. El usar

[65]Observación de campo, 2004

una gorra de la institución era, para los seculares, un signo de diferenciación, tal como pude observar en un encuentro con un informante que, cuando le pregunté qué estaba haciendo ahí, me mostró la gorra y me dijo: *"soy ateo, la gorra es la que me dieron acá".*

Dejando la gorra en el momento de retirarse de la institución, los seculares actualizaban una división del espacio donde se demarcaban las fronteras entre el mundo religioso y el secular. Para ellos, el primero estaba claramente diferenciado del segundo, y el hecho de dejar la *kipá* en el recipiente era parte del ritual que demarcaba las fronteras entre ambos mundos. A diferencia del ortodoxo, que lleva su mundo con él a todas partes, el secular administraba de otro modo su relación con los objetos judaicos. Una vez en la calle, el mínimo atributo de religiosidad era eliminado del cuerpo. En cierta ocasión, escuché una conversación entre dos jóvenes, en la que uno de ellos comentó que, al finalizar la clase de la semana anterior, había salido a la calle con la *kipá* y había caminado con ella varias cuadras sin percatarse. Cuando se dio cuenta, se la quitó inmediatamente. El otro le respondió que la próxima vez caminara más cuadras con ella, para así, en un futuro cercano, poder llegar a usarla todo el tiempo. Esta respuesta parodiaba las concepciones de los *lubavitch* expresadas en sus relatos de conversión, los cuales suponían un sujeto que recorría un camino ascendente en lo respectivo al aumento de componentes religiosos en su modo de vida.

Esta capacidad de salir del espacio sagrado para ingresar en el profano actualizaba la condición de secular. El secular no era quien rechazaba lo sagrado, sino quien sabía cómo administrar su relación con los dos polos de la dicotomía. Cierta vez, al salir a la calle tras haber participado en una cena de *shabat* en la casa de uno de los rabinos, todos encendieron, al mismo tiempo, sus propios cigarrillos, acción que daba cuenta de la salida de un espacio simbólico para ingresar en otro. Tras haber participado en la cena de *shabat*, y haber cumplido los mandatos relacionados a ese día, entre ellos la prohibición de fumar, esa acción "coordinada" de encender el cigarrillo los reconducía al espacio profano. El pasaje de un espacio al otro los reafirmaba como seculares, y parecía existir la necesidad de reafirmar esa condición entre ellos. Pero quizás, haber encendido el cigarrillo, daba cuenta de que nunca se había estado completamente en el mundo sagrado, o al menos, no se había estado en tanto persona religiosa. Es cierto que nadie había fumado en la casa, pero al encender el cigarrillo y suspirar aliviados, daban cuenta de que esa acción de no fumar se había debido no al deseo de cumplir una *mitzvá*, sino a una cuestión de respeto frente a quienes los habían invitado.

IV. LA PRESENTACIÓN DE JABAD LUBAVITCH A TRAVÉS DE SUS MILITANTES

¿Cómo se presenta el sujeto religioso en sus interacciones con los seculares? ¿Qué imagen pretende dar de sí mismo, y qué imagen ofrece del mundo religioso al cual pertenece? ¿Cuál es la definición de la situación que intentan imponer, y cómo, en ese proceso, definen a su auditorio?

IV.1. Ustedes no son religiosos

Era en el marco de las clases donde se producían, con mayor asiduidad, las interacciones entre religiosos y seculares. Por esta razón, constituyen el observatorio principal para el estudio de la temática de este trabajo.

Las primeras clases ya evidenciaron la definición de la situación propuesta por *Jabad*, según la cual la interacción que se produciría no sería entre miembros de una misma comunidad, entre los cuales se compartiría un determinado universo de sentido, sino entre personas con diferentes, y a veces opuestas, visiones del mundo. Se evidenciaba la necesidad que los *lubavitch* tenían de exteriorizar las diferencias, de poner en evidencia que el mundo de la ortodoxia sería algo nuevo para esos jóvenes, a la vez que se intentaba generar un clima de debate y discusión, donde los seculares pudieran exteriorizar sus opiniones, incluso sus desacuerdos, respecto al discurso *jabadiano*. Se partía del hecho de que los contenidos de las clases les resultarían extraños, que chocarían con concepciones previas acerca del judaísmo. *Jabad* se asumía como la instancia que aclararía los errores tejidos en torno a lo judaico, errores que habían sido el producto de un mundo pluralizado y desvirtuado. De ahí que los seculares no fuesen concebidos como hojas en blanco, sino como los productos de trayectorias marcadas por experiencias a veces cercanas al "verdadero" judaísmo, pero muchas veces alejadas. La misión de *Jabad* se concebía como una puesta en orden y un proceso de normalización del judío. Depositarios del verdadero judaísmo, podían combatir las variadas deformaciones, como aquella que suponía que las leyes del *kashrut* habían sido impuestas para combatir el problema de la triquinosis, o las subjetividades que habían internalizado que las festividades judías eran simples reuniones familiares. Más que alejados del resto del campo judaico, había un diálogo permanente con los diversos sentidos producidos a lo largo de la historia de los judíos, y sobre los cuales *Jabad* pretendía pasar el filtro.

Por un lado, *Jabad* dialogaba con las concepciones configuradas en la pluralidad del campo judaico. Por el otro, combatía las formas de ver el mundo de la sociedad secular. Entre ambos frentes de batalla, el conflicto tomaba como objeto un modo particular de ser judío, que supone la posibilidad de articulación mutua entre judaísmo y sociedad, pero que, en la visión de los *lubavitch*, termina por desvirtuar al primero en beneficio de la segunda.

El hecho de reunir a varias personas alrededor de un rabino que toma la palabra es una tradición de los grupos religiosos judíos. En *Jabad*, fuera del marco del programa *Morashá,* había observado cómo al finalizar el rezo los fieles se reunían a tomar el desayuno y escuchar las palabras de *Torá*. Pero en ese caso, más

allá de la diferencia en el nivel de religiosidad de las personas, se suponía un universo de significado compartido en el interior del cual los conceptos religiosos podían fluir sin interferencias.

En el caso del programa *Morashá*, los presupuestos manejados por los rabinos eran diferentes, y fueron exteriorizados como tales. En la cursada correspondiente a la materia Ciencia y *Torá*, el rabino H se refirió a la comparación entre la teoría de la evolución y el mensaje sagrado:

> *"Cuando yo era chico quería conocer mis orígenes. Preguntaba, pero nadie me daba una ninguna respuesta. Me puse a investigar y descubrí que tenía un tatarabuelo de nombre prosimios. Más tarde, me enteré de que prosimios había tenido un hijo, de nombre Toumal, a quien le siguió Anemesis, Garhi, Homo Asilis, Homo Erectus, y finalmente yo. Después, encontré otro árbol genealógico, según el cual mi tatarabuelo de llamaba Adam, a quienes siguieron Noé, Abraham, y finalmente, yo. Ahora tengo un problema existencial, no se a que familia pertenezco ¿Ustedes me lo pueden decir?"*[66]

El rabino intentaba movilizar la discusión y el desacuerdo, como si esperase que quienes le estaban escuchando ofrecieran una serie de respuestas favorables a la concepción "científica" de la genealogía. No obstante, las intervenciones eran más tímidas de lo que él había esperado. *"Si todos me dicen que mi familia es la de Adam, no tengo nada que hacer acá"*, afirmó, exteriorizando así la definición de una situación según la cual en la disputa entre la genealogía científica y la bíblica, los alumnos deberían ser los defensores de la primera y el rabino el de la segunda. Definición que demarcaba dos tipos de sujeto en conflicto, lo que significaba el conflicto entre religión y mundo, entre el judaísmo verdadero y el desvirtuado, entre ortodoxia y *Haskalá*. La clase se convertía así en el escenario de una disputa que había comenzado con la perversión del judaísmo por parte de los iluministas, que había llevado desde la vida pura de la comunidad güeticizada a la pluralidad del judaísmo inserto en la sociedad.

IV.2. No somos atrasados

Toda interacción supone que cada actor disponga de una concepción respecto al otro que le permita anticipar sus reacciones. En el caso del rabino, era claro que sabía de ante mano que los contenidos de su discurso chocarían con el universo de sentido de sus oyentes, y esperaba que estos manifestaran ese desacuerdo, acto que le permitiría, a la vez, desplegar la defensa de la concepción genealógica religiosa y continuar con la interacción.

De acuerdo al rabino, los alumnos partían de un preconcepto según el cual la *Torá* y la ciencia eran dominios de conocimiento excluyentes. Su objetivo era demostrar que no existía contradicción entre ambos, si bien la teoría darwiniana no sirviera *"ni para sacarle punta a los lápices"*. Para ello, recurrió a un lenguaje "científico", utilizando los conceptos de ciencia experimental y ciencia empírica. Ante dichos conceptos, los alumnos sostuvieron haberlos oído en la materia Pensamiento Científico, dictada en el marco del Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires. El rabino respondió que él no había hecho el CBC, pero que lo había investigado por su cuenta, resaltando otra diferencia entre él y el auditorio. Si el CBC había sido parte de la trayectoria de vida de los primeros, quedaba claro que el religioso había optado por otros estudios, que sus maestros habían sido otros. No obstante, eso no le había conducido a permanecer apartado

[66] Observación de campo, 2004

del saber científico. Él no era un religioso encerrado en el güeto, alimentando su saber exclusivamente de fuentes tradicionales, sino que, tal como sostenía, tenía un amigo científico que le asesoraba, a la vez que utilizaba la Internet para proveerse de conocimientos nuevos. Parecía estar al tanto de los últimos descubrimientos de la ciencia, como la "refutación" del método carbono 14, cuyas mediciones no serían exactas por estar "*basadas en la intrapolación y extrapolación*". De este modo, la refutación de esas mediciones, sostenidas exclusivamente por la "*fe de los científicos*", permitirían confirmar la verdad bíblica según la cual el mundo no llegaría a tener 6000 años de existencia.

Para comprender que no había contradicción entre ciencia y *Torá*, el rabino aseguraba que había que modificar radicalmente la forma en la cual pensábamos las cosas: "*hay que recetear la máquina y empezar de nuevo*". Al utilizar un lenguaje vinculado a la tecnología moderna, una imagen de la modernidad, el rabino expresaba, bajo la forma de un contradiscurso, el rechazo a la representación que marcaba al hombre religioso como sujeto premoderno. Presentándose como alguien que dominaba el lenguaje moderno, mostraba que parte de su mundo no era el de mil años atrás.

En el marco del programa *Torá* para Todos, tuve la oportunidad de observar cómo los rabinos exteriorizaban su vinculación con la tecnología. Cuando uno de los participantes, un hombre que no era un religioso ortodoxo, señaló las dificultades que tenía para modificar la pantalla de entrada a Internet, el rabino se burló de su ignorancia diciendo "*te cuesta tanto como ir arriba y hacer un clic. Después te voy a explicar cómo se hace*." El comentario ponía en escena la posibilidad de una vida religiosa en el judaísmo ortodoxo compatible con el dominio de una tecnología moderna que los religiosos conocían mejor que quienes desarrollaban su existencia cotidiana en el mundo moderno.

Esta vinculación entre religión y modernidad, en la cual los ortodoxos intentan separarse de una representación que los liga al atraso, se observa en los análisis de Samuel Heilman. El autor relata la situación de tener que llamar por teléfono a un religioso para anunciarle que no podría llegar a tiempo a la entrevista por haber tenido dificultades con su automóvil. El religioso le interroga acerca del problema y le ofrece una serie de sugerencias para solucionar la cuestión: "¿Había un mensaje implícito en esas preguntas y sugerencias? ¿Querría decirme que aunque pudiera ser tradicionalista, en realidad no era ningún ignorante sobre cuestiones de la tecnología moderna? En estos temas estaba actualizado." (Heilman, 1994: 112)

En esta clase pude observar la tensión entre similitud y diferencia que recorrería el transcurso de las interacciones entre seculares y religiosos. Si la similitud se daba sobre un trasfondo de lenguaje compartido, ligado a la modernidad, la diferencia se expresaba en la esperanza de que los seculares intentaran rebatir las concepciones religiosas relativas a la creación del hombre, así como en las trayectorias diferentes que incluían el CBC como rito de pasaje obligatorio en la reproducción de una identidad ligada al mundo secular a la vez que como una ausencia en las trayectorias de los *lubavitch*. Por parte de los religiosos, era claro, a la vez, que el vivir de acuerdo a los preceptos de la *Torá* no implicaba quedar excluido de un espacio estructurado en función de categorías del mundo secular. En una de las actividades "de integración", el rabino inició una discusión sobre el sentido de lo artístico, preguntándole a una estudiante de Bellas Artes qué era lo que diferenciaba una obra de arte del hecho de arrojar un balde de pintura sobre una pared. En este comentario mostraba un interés en una temática no religiosa, a la vez que se presentaba como alguien que tenía una idea, aunque fuera mínima, de las tendencias en el arte moderno. Independientemente de su grado de conocimiento sobre la vanguardia artística, y aunque su ejemplo de la pintura en la

pared pueda parecer arcaico a quienes están realmente familiarizados con ella, lo cierto es que en sus comentarios parecía existir la necesidad de mostrar que existía un canal no religioso a través del cual iniciar una conversación con otra persona y que sus inquietudes no se reducían al mundo de la ortodoxia judía. La conversación se extendió por la participación de otros jóvenes que dieron sus opiniones y expresaron sus preferencias en materia de arte pictórico, hasta que el rabino confesó: "*A mí eso del arte no me atrae, yo soy de [ciencias] exactas*". Efectivamente, era posible colocarse a sí mismo en un sistema de clasificaciones del mundo secular. No se trataba de ser solamente rabino y diferenciarse de los no religiosos, o de ser judío y diferenciarse de los gentiles. Su personalidad podía estar determinada también por su ubicación en los espacios configurados en la sociedad, definiéndose como "*un fanático de la tecnología*", y mostrando que la pertenencia al campo religioso no necesariamente anulaba otras pertenencias posibles, aunque sea la religiosa la que dominara los modos de vincularse con las demás.

IV.3. El dominio del saber secular como objeto de disputa

El dominio, por parte de los religiosos, de un campo del saber secular, constituía un capital cuya posesión se intentaba exteriorizar ante los seculares. Si en algún caso podía ser la tecnología, en otros lo era la historia. Para quien la conocía, se volvía evidente que el curso de la misma estaba manejado por Dios. ¿Cómo, si no, podía explicarse que Mahoma hubiera podido vencer a grandes ejércitos bien formados, o que los alemanes hubieran seguido a *"un loco como Hitler"*? Saber historia permite comprender tanto que *"los judíos crearon España"* como que *"los árabes no existen como pueblo"*, sino que en épocas de Mahoma habían sido un conjunto de tribus dispersas, sin conexiones entre sí.

Ciertas temáticas tratadas en las clases eran señaladas como propias de un dominio secular del saber: "*Esto no es fe, es astronomía*", dijo cierta vez el rabino para referirse al pensamiento de Maimónides. En otras ocasiones se había referido a lo que estábamos estudiando como "*medicina pura*". Esta vinculación entre religión y saber secular se hacía patente en el modo de definir a las figuras que servían de modelo, como el sabio Maimónides, de quien se rescataba su condición de médico y astrólogo, y del último *rebe* de *Lubavitch*, quien había cursado estudios en la Sorbonne[67].

No obstante, ese espacio de saber se constituiría en objeto de disputa cuando los seculares lo reivindicaran como de su propiedad, intentando deslegitimar el discurso de los religiosos. En Marzo de 2005, ante la pregunta acerca del significado de la palabra *Pharó* [Faraón], el rabino respondió que *Pharó* no era un nombre, sino un título, al igual que Cesar, cuyo significado era "emperador". Uno de los jóvenes seculares intervino, señalando que el significado de Cesar no era ese, sino que la palabra estaba relacionada al lazo familiar. Ante el ejemplo, puesto por el rabino, de Augusto Cesar, respondió que ese no había sido Cesar. Su enojo exteriorizado expresaba la percepción de que un espacio de conocimiento había sido invadido ilegítimamente, ya que los religiosos, conocedores de la *Torá*, no tenían el derecho a entrometerse en el espacio del saber secular.

IV.4. No somos fanáticos

A través de algunos comentarios y anécdotas es posible observar cómo los *lubavitch* se presentan al auditorio diferenciándose de la imagen del religioso fanático. Aquí, el mostrarse comprensivo ante ciertas situaciones que implican la

[67] En su trabajo, Gutwirth discute con la idea de que Menahem Mendel Schneerson hubiera asistido a esa universidad.

resolución de problemas en el momento construye una imagen del *lubavitch* como persona con cierta flexibilidad. El rabino G contó que en cierta ocasión una mujer le había ofrecido la mano para saludarlo, y que él le había dicho que los rabinos no saludaban de ese modo. Ante la respuesta, la mujer interpretó lo contrario de lo que el religioso pretendía decirle, y se abalanzó sobre él dándole un beso. Cuando los seculares le preguntaron cómo había reaccionado, contestó que había tenido que ceder: "*tampoco la iba a empujar*". Esta pequeña anécdota muestra a un rabino flexible y comprensivo, que prefiere mantener el respeto hacia la otra persona antes que intentar cumplir a rajatabla con el mandato religioso. Algo similar puede verse en otra de sus anécdotas, donde relata el momento en el que llevó a los chicos de la fundación de ayuda social a una sinagoga. Les mostró el *Sefer Torá* y les dijo que podían pedirle a Dios lo que quisieran. Los chicos se arrodillaron y juntaron las palmas de las manos. Como nadie les había enseñado a rezar como judíos, razonó el rabino, copiaron lo que habían visto en la sociedad. No obstante, comprendiendo que en el acto había sinceridad, les dejó hacer.

IV.5. Sabemos ser seculares

El *baalei teshuvá* es aquel que, habiendo sido secular, se ha volcado hacia una vida religiosa. Se presenta a sí mismo como ejemplo de una trayectoria ideal, esperando que los demás la imiten: *"yo inicié un camino que vos podías haber comenzado en varias oportunidades"*.[68] En la imagen que dan de sí mismos, el pasado secular no es exteriorizado como una época de la vida que debiera ser ocultada con vergüenza, sino como un capital a la hora de relacionarse con el auditorio. Referirse al pasado secular es un modo de decirle al auditorio: conocemos el mundo de ustedes, y los conocemos a ustedes.

Los religiosos muestran que conocen los códigos del mundo secular, que saben cómo manejarse en él, incluso mejor que los propios seculares. Si la diferencia entre religiosos y seculares se asienta, en gran parte, en la diferencia entre estar casado y estar soltero, entre una vida sexual marcada por los preceptos religiosos y una vida sexual liberada, los religiosos muestran que la vida sexual secular no es extraña a sus trayectorias: *"yo también iba a bailar, y tuve novias, y puedo dar cátedra a más de uno de ustedes"*, afirmaba H, mostrando de ese modo que podía manejarse en el mundo secular mucho mejor que su auditorio, incluso en un tema que parecía estructurar las diferencias entre seculares y religiosos. Si había elegido una vida forjada en torno de los preceptos del libro sagrado, no se debía a un fracaso en el mundo secular. Esta exteriorización de un conocimiento del mundo, en el cual se ha estado, en el cual se ha sabido conducirse, legitima el proceso de retorno que aparece como una elección antes que el resultado de frustraciones. En una entrevista personal[69], G me explicaba las bases de su rechazo a la sociedad secular, donde una persona podía ser marginada de su grupo de pares por el solo hecho de ser tímida. Pero aclaró que a él mismo no le había ocurrido nunca nada de eso. Más bien, se posicionaba como un observador externo. Veía los males del mundo secular sin padecerlos en carne propia.

Las estrategias de presentación van cambiando de acuerdo a la situación específica. En una entrevista personal le pregunté a H cómo habían sido sus días en la escuela secundaria. *"Fueron los mejores días de mi vida"*, respondió con una sonrisa desafiante. Tiempo después, relató, en una clase, que una socióloga le había hecho una entrevista donde había intentado buscar los traumas anteriores a la conversión. Ella parecía esperar un relato donde la vida previa a la conversión

[68]Observación de campo, 2005
[69] La entrevista también supone una estrategia de presentación de una persona ante otra, del entrevistado ante el entrevistador.

estuviera colmada de tensiones y problemas.

El rabino exterioriza una imagen que resalta su conversión como un proceso personal basado en el descubrimiento de una verdad superior, como una superación más que una huída desesperada de un estado anterior. ¿Quienes son estos jóvenes seculares que luego devinieron rabinos de la corriente *Jabad*? Uno jugaba al basquet, era carismático y sabía conquistar a las mujeres. Otro era deportista. No han vivido del todo mal. Nadie los vino a salvar.

No obstante, en otras oportunidades, H explicaba que cuando comenzó a dejarse la barba y usar *kipá*, sus compañeros de escuela, no judíos, comenzaron a respetarlo. Antes era *"un judío de eme (sic)",* tras la conversión, comenzó a ser respetado. En este caso, se observa que la situación del judío secular no era ideal. Portador de un estigma, debía enfrentar las agresiones externas sufridas en "los mejores días de su vida". Es evidente que el modo de relatar el pasado varía de acuerdo al mensaje que se intenta trasmitir en el momento. Cuando se trata de legitimar la adopción de una religiosidad extrema, puede apelarse a una relación hostil con el Otro, que es superada por el acto de conversión. Pero la hostilidad del Otro no debe ser interpretada como la causa de la conversión.

IV.6. Una generación de inimputables

La actual generación de judíos es, para los *lubavitch*, comparada a un hombre que comete un crimen sin tener dominio de sus facultades. Siendo una generación de "inimputables", no serán juzgados por Dios con severidad. Lo que caracteriza a los judíos contemporáneos es la ignorancia que domina sus actos y los conduce a mantenerse alejados de lo que Dios exige de ellos. Mientras que la figura del pecador integra la representación que los *lubavitch* tienen de las generaciones anteriores, hoy día ya no se podría juzgar el comportamiento de las personas en torno a esta categoría, si es que entendemos que el pecador es aquel que, conociendo las sagradas escrituras, actúa contrariamente a los preceptos divinos. Entre las figuras arquetípicas del pecador encontramos a Moses Mendelsshon, fundador del iluminismo judío, quien se apartó de una *Torá* de la que era gran conocedor. Paralelamente a la historia secular, en la figura de Bilam se nos presenta a quien, a pesar de su nivel de profecía, actuó en contra del pueblo de Israel.

En contraposición a las pasadas generaciones, la actual se encuentra dominada por un nivel de ignorancia que afecta a la totalidad de los judíos, sin distinción entre seculares y religiosos. En este sentido, así como los grandes sabios son figuras del pasado, ante las cuales el judío actual no puede compararse, los grandes pecadores, antítesis de los *tzadikkim*, son también figuras de antaño.

Al enfatizar en la inimputabilidad de la generación actual, los *lubavitch* se colocan en el mismo nivel que el resto de los judíos. Cuando sostienen que actualmente no se sabe estudiar *Torá*, están diciendo que ellos tampoco saben, que "*estudiar* Torá *era lo de antes*". No se muestran como modelos dignos a imitar, ya que estos se encuentran en el pasado[70]. De este modo, las distancias simbólicas entre la existencia de los *lubavitch* y la de los seculares parece reducirse, cualquier persona puede ser ortodoxa, sin que ello suponga la exigencia de cumplir con un nivel de santidad que parece inalcanzable. Los mismos miembros de *Jabad* se muestran en actitudes contrarias a los mandatos de Dios, cometiendo infracciones como fumar[71] o hablar sobre las personas que están ausentes. Reconocer las

[70] La exepción la constituye el *rebe* Menahem Mendel Schneerson, fallecido en 1994.
[71]Si bien no hay una reglamentación que prohíba, expresamente, el acto de fumar, el precepto de cuidar el propio cuerpo conlleva dicha prohibición.

propias limitaciones es un modo de mostrarse humanos frente a un modelo de santidad que permanece en el plano de la representación.

IV.7. Actualización de los estigmas

Los seculares portan ciertas representaciones respecto a los religiosos, que pueden o no ser actualizadas en las interacciones. Así como ciertos rabinos exteriorizan una imagen de sí mismos que pone en cuestión las representaciones previas, otros se comportan de modo tal que actualizan las representaciones negativas, respecto a los religiosos, portadas por los seculares.

En cierta ocasión, el rabino L intentó explicar que el destino de cada persona estaba decidido por Dios, y para ello puso un ejemplo desafortunado: *"¿Ustedes creen que por ir a la Facultad van a tener un futuro asegurado?"*, preguntó a los participantes de *Morashá*. Esta pregunta actualizó una representación que asimilaba al religioso con un sujeto cerrado en su propio ámbito de estudio de *Torá*, sin contacto con el exterior, es decir, con los conocimientos seculares. Un sujeto retrógrado y extremista. Permitió poner en escena comentarios, por parte de los seculares, del tipo: "*En* Jabad *lo que quieren es que dejes de estudiar y te dediques exclusivamente a la* Torá".

El comentario implicó una reacción negativa, donde uno de los seculares le preguntó al rabino si de chico lo habían golpeado en la cabeza. Este intentó salir de la discusión, diciendo que él sólo había preguntado si los estudios en la Facultad garantizaban a los estudiantes un futuro. "*Si es así -respondió uno de los seculares- es obvio que no te lo garantiza. La tuya fue una pregunta tonta que merece una respuesta tonta.*" Otro sugirió que el discurso del rabino tenía un mensaje subliminal: *"no hay que estudiar".*

La contraposición entre el mundo secular compuesto, entre otras instancias, por la universidad, y el mundo de las *yeshivot* que restringen a la persona a un tipo de conocimiento exclusivamente religioso, es parte de un esquema de clasificación que los seculares llevan consigo. En el marco de las interacciones, el mismo puede encontrar confirmación o ser sometido a casos que refutan la representación previa. En *Jabad* ocurren las dos cosas, en parte porque los rabinos son personas diferentes, que, aunque en términos goffmanianos puedan constituir un equipo, se presentan con sus particularidades individuales. Los *lubavitch* construyen la imagen de sí mismos en función de mostrarse como personas que, a la vez que religiosos, valoran otros tipos de saberes. Cuando H nos invitó a la cena de *shabat* en su casa, destacó que en la mesa había estudiante de letras, sociología, psicología, economía. Se produce así, en torno a las representaciones, una dinámica de actualización y refutación que se da en el contexto de las interacciones.

V. MOTIVOS INTRODUCIDOS EN LA RELACIÓN

En el desarrollo de la interacción observamos la puesta en circulación, por parte de los actores, de un universo de representaciones formado por motivos configurados en el devenir de la historia, que funcionan como recursos de la interacción. Estos motivos hacen referencia a actores y situaciones históricas diversas, que al ser introducidos en la interacción, dan forma a la dinámica, establecida entre seculares y religiosos, de identificación-diferenciación.

Los seculares portan esas representaciones desde antes de iniciado el contacto con los *lubavitch*. Pero en la relación con el grupo, las mismas pueden ser refutadas o actualizadas de acuerdo al discurso que los religiosos pongan en circulación. Ya que los religiosos son personas diferentes, que se expresan de diferente manera, habrá casos en los que las representaciones se actualizarán mientras que en otros serán refutadas.

V.1. El fanático

El motivo del fanático religioso hace referencia a la vida judía en el Estado de Israel, donde la existencia de barrios ortodoxos cerrados atestigua las tensiones entre quienes conciben su judaísmo de acuerdo a las leyes de la *Torá* y una población secular que, no obstante, se considera parte de la existencia judía. Sin detenernos en dichos conflictos, importa retener cómo la subjetividad de los seculares se ha ido configurando en la internalización de ciertas figuras como los *Naturei Karta* (Guardianes de la Ciudad) o, más recientemente, el asesino del ex Primer Ministro Itzjak Rabin.

En la representación de los seculares, la característica principal de los habitantes del barrio ortodoxo de *Mea Shearim* en Israel es su celo religioso y su intolerancia. Ellos son quienes, durante el *shabat*, arrojan piedras contra los medios de transporte que, de acuerdo a la visión religiosa, violan los preceptos divinos. Durante las clases, ante las reglamentaciones éticas y morales que, supuestamente, definían el comportamiento correcto del judío, la imagen de los habitantes de *Mea Shearim* arrojando piedras era puesta en circulación con el objeto de mostrar las contradicciones entre el discurso y la acción de los propios ortodoxos. A la vez, esta imagen obligaba a *Jabad* a elaborar estrategias de distanciamiento, recalcando que ellos no eran como los ortodoxos en Israel. Señalaban, en este sentido, que los *lubavitch* israelíes cumplían con el servicio militar, razón por la cual los estigmas sufridos por los demás ortodoxos en Israel no les eran aplicables.

La representación del fanático se amalgama a la del ignorante. El judío ortodoxo es visto como quien se cierra en el conocimiento limitado de la religión, desechando los saberes seculares. Cuando L preguntó al auditorio de alumnos si el estudiar en la universidad les garantizaba un futuro próspero, estos reaccionaron enojados. El rabino había intentado explicar que el destino de la persona estaba atado a las decisiones de Dios, pero el ejemplo propuesto hirió la susceptibilidad de jóvenes que encontraban en el hecho de ser estudiantes un soporte para la definición de la identidad. De ahí que el comentario del rabino fuese visto como un agravio y un mensaje subliminal que tendía a provocar el abandono de los estudios universitarios. Las reacciones tendieron a valorizar los saberes profanos,

señalándosele al rabino que los anteojos que utilizaba eran objetos impensables hacía trescientos años, y que el avance del conocimiento profano había permitido su creación. Así como en otros casos los rabinos habían sorprendido a los seculares por su apertura al saber no religioso, en este caso parecían confirmar las representaciones previas acerca de su ignorancia y fanatismo.

Entre los argumentos puestos por el rabino para cuestionar los estudios universitarios, apareció el ya clásico problema de la asimilación: en la universidad, el judío corría el riesgo de enamorarse y casarse con un no judío. Uno de los seculares respondió que prefería casarse "*con la peor* goy" y no ser como el asesino de Rabin, que había pasado su vida estudiando en una *yeshivá*. La imagen del asesino del Primer Ministro israelí permitía, por la negativa, reivindicar un espacio secular puesto en cuestión por el rabino. Actualizaba la constelación ortodoxa y la tensión entre la misma y el resto del campo judaico.

El mundo ortodoxo provee las imágenes que *Jabad* toma para construir la suya propia mediante una estrategia de diferenciación. Sin negar la existencia del "fundamentalismo judío", lo restringen a una minoría. Cuando le pregunté a un rabino sobre los miembros de *Jabad* que en Estados Unidos habían rechazado una placa en memoria del *rebe*, aduciendo que el mismo no había muerto, su respuesta fue tajante: "*locos hay en todas partes, incluso en el judaísmo*".

V.2. El rebelde

Parte de la presentación del sí mismo que realizan los militantes ante su auditorio comprende el relato de su conversión, del pasaje del estado secular, en el cual se encontraría el auditorio, al religioso.

De acuerdo al relato que los rabinos hacen de su propio proceso de conversión, la judaización del cuerpo no aparece como un acto de sumisión a la autoridad. Uno de ellos aseguraba a su auditorio que a él siempre le había gustado "*mostrarse diferente*", por eso había comenzado a usar la *kipá*. El uso de la gorra aparece en el relato como un acto de rebeldía, se inserta en la estrategia de la persona de mostrarse como contestatario a las normas establecidas. El motivo del joven rebelde viene a enmarcar el acto de judaización del cuerpo y a configurar su sentido.

Vemos cómo los individuos le dan un sentido al uso de la *kipá* independientemente de la explicación religiosa enmarcada en el imperativo de recordar la constante presencia divina, superior al ser humano. De acuerdo a la visión expresada en textos religiosos, la obligación de cubrirse la cabeza debe ser cumplida con sumisión, como un "*'yugo', que por ser de un carácter tal no precisa, en esencia, una explicación racional, sino tan sólo el reconocimiento de que se trata de un mandato divino*" (Mindel, 1990: 19) En el relato que los rabinos hacen de su trayectoria, la *kipá* no refiere a la relación entre el hombre y Dios, sino a la del individuo con el entorno, y lo que prima no es la sumisión sino la rebeldía y la centralidad del individuo que actúa más allá de lo que estipulan las normas sociales.

El secular es, desde el punto de vista de los religiosos, aquel que responde a las exigencias del mercado. Su cuerpo está marcado por la moda, se viste de acuerdo a lo que ella exige. Por el contrario, el cuerpo religioso parece ser el producto de una contracultura, de una posición antisistémica, implicando un posicionamiento crítico frente a la sociedad que uniformiza los comportamientos y les priva de significado. Del mismo modo, el hecho de que un hombre y una mujer

no puedan saludarse con un beso, más que una actitud arcaica aparece, desde el discurso religioso, como un posicionamiento crítico frente a la sociedad: "*antes de hacerme religioso saludaba con un beso a personas que ni siquiera conocía*", dice el rabino G, invirtiendo los estigmas. Si evitar el saludo es percibido como una actitud retrógrada, los religiosos muestran que hacer lo contrario es sumergirse en un sistema de relaciones carentes de significado. Si la ley religiosa obliga a la mujer a vestir con recato, la sociedad hace de su cuerpo un objeto de consumo.

El motivo del joven rebelde estructura el relato de conversión. Para construir su propia identidad, que ya no es un dato dado de por sí en la conciencia, el joven debe salir del marco familiar y unirse a una comunidad de pertenencia elegida por él. El modo de romper con el marco en el cual ha vivido su socialización primaria y quizás sus primeros contactos con lo judaico, ya no se produce dentro de determinados movimientos característicos de la contracultura, sino renovando su relación con una tradición y un linaje creyente que se pierde en el comienzo de los tiempos. La identidad se vuelve el objeto de una búsqueda personal que lo lleva a apartarse de su marco de pertenencia para encontrarse con sus pares, insertándose en una filiación imaginaria que rompe con la filiación anterior (Podselver, 1988). Se trata de una búsqueda que tiene al individuo como protagonista principal. El relato de esa búsqueda configura al exterior como el espacio de producción de obstáculos al desarrollo del individuo reencontrado consigo mismo. Sus padres le dicen que no se acerque a *Jabad*, que corre el riesgo de que le laven el cerebro. Su hermano lo rechaza y se burla de sus elecciones. En un principio, debe luchar contra el rechazo de su medio familiar, pero termina imponiéndose. Sus padres agradecen que haya integrado un grupo como *Jabad*, diferente de otros movimientos que muestran una relación conflictiva con la sociedad. En cuanto a su hermano, el rabino se ha convertido en su principal consejero espiritual.

V.3. El pionero

El mundo secular y la modernidad judía ofrecen figuras que son tomadas por los *lubavitch* en el proceso de presentación ante el auditorio. En una de las clases se produjo una discusión entre uno de los seculares y el rabino G, concerniente al modo correcto de actuar frente a las agresiones antisemitas. Mientras que el secular aseguraba que, ante un insulto en la calle proveniente de un grupo de nazis no ofrecería respuesta, G consideraba que el modo adecuado de actuar era enfrentar físicamente al agresor, incluso cuando se estuviera en desventaja.

Dos imágenes permiten comprender la importancia de este intercambio de opiniones. En la película "El violinista sobre el tejado", los habitantes de la aldea judía, luego de haber sido víctimas de un pogrom, son obligados a abandonar el territorio. "Hemos esperado al Mesías durante años -protesta el personaje del sastre- ¿no es ya hora de que venga?" Un hombre viejo se acerca con paso lento, es el rabino de la comunidad, y su respuesta no da lugar a la resistencia frente al agresor: "debemos seguir esperando en otro lugar".

En 1904 Bialik publica el poema "En la ciudad de la matanza", donde, de acuerdo a Jacob Tsur, "denunciaba la cobardía, la impotencia, el fatalismo y fustigaba la degradación de un pueblo antiguamente orgulloso que se deja dominar por el miedo" (Tsur, 1972: 97). En su poema pueden leerse la humillación sentida ante la imagen de los hombres escondiéndose y los notables agachando la cabeza:

"Ven ahora, te mostraré todos sus escondites,
letrinas, pocilgas, los otros sucios refugios,
tú verás así donde están enterrados
tus hermanos, los hijos de tu pueblo, los nietos de los Macabeos,

descendientes de los leones de antaño, simiente de los mártires, veinte hombres en un agujero, treinta en una fosa."

La historiografía sionista ha considerado al sionismo como una rebelión de los judíos contra ellos mismos. Los pioneros son aquellos que se deciden a tomar la defensa en sus propias manos: "Los impulsaba la desesperación, la aversión por la pasividad, por el conformismo estéril. No era sólo una rebelión contra el régimen de los zares y contra la injusticia de la sociedad moderna; se sublevaban contra ellos mismos, condenando su propia debilidad y su placidez." (Tsur; 1972: 98). Una imagen ilustra la actitud del pionero sionista: "En uno de sus viajes a Jerusalén, Stamper sorprendió a un joven en fiera batalla a puñetazos con tres soldados turcos. Parece ser que habían insultado a una joven judía, y el mozo, Michael Katz, se había precipitado en su defensa, por más que semejante acción contra las tropas armadas de una potencia despótica resultaba algo arriesgada" (Pearlman, Sin fecha: 22-23).

Desde la cosmovisión *jabadiana*, la pasividad es atribuida a las comunidades ortodoxas que poco hacen para difundir el judaísmo y acelerar el proceso de redención, el cual ya no se enmarca en la realización del Estado nación, sino en la llegada del Mesías. Mientras que el sionismo consideraba al judío religioso como la encarnación de la actitud pasiva, las referencias parecen, hoy día, invertirse. Salir a la calle a colocar *tefilín* implica una disposición al sacrificio corporal, dedicar horas a caminar y llegar a la noche del *shabat* completamente exhausto.

Debemos tener en cuenta que el cuerpo religioso ha sido, desde el sionismo, estigmatizado como el de los "escuálidos alumnos de *yeshivot*" (Biale, 1979), en oposición al cual se erguían los pioneros sionistas. Luego de la guerra de los seis días, el motivo del pionero, construido en oposición al judío religioso del güeto, ha sido trasladado hacia un espacio de construcción identitaria de una nueva figura, la del militante nacionalista religioso en Israel. En 1967 Israel conquista territorios que, desde el punto de vista de una síntesis discursiva religiosa, reciben un estatuto de sacralidad. La corriente religiosa, nacionalista y mesiánica que se institucionaliza con el *Gush Emunim* [Bloque de la Fe] considera la implantación de población en los territorios como el inicio de la redención del pueblo judío (Derogy y Carmel; 1990). En 1974, en el contexto de la sensación de derrota posterior a la guerra de octubre de 1973, llevan a cabo, oponiéndose al gobierno, la operación *Elon Moreh*, que desde el punto de vista simbólico marca el pasaje del pionerismo desde el sionismo laico hacia el nacionalismo mesiánico: "Pero la operación Elon Moreh recuerda a muchos aquellos tiempos heroicos en que, soslayando la vigilancia de los británicos, los pioneros judíos iban a fundar nuevas comunidades, erigiendo en el curso de la noche "torre y vallado". Y esos jóvenes religiosos figuran entre los más puros y más desinteresados de los hijos de Israel" (Derogy y Carmel; 1990: 214).

Este ejemplo muestra el traslado de una imagen desde un campo laico hacia uno religioso ortodoxo, mostrando cómo sus sentidos incorporados pueden ser puestos a circular en la dinámica de la relación entre religiosos y seculares. Tanto en la rejudaización desde arriba, como muestra el caso del *Gush Emunim*, como en la rejudaización desde abajo llevada a cabo por los *lubavitch*[72], la legitimidad de construye apelando a símbolos forjados en el proceso de secularización del judaísmo, proceso que tiene, entre otros, al sionismo como protagonista.

El cuerpo del religioso se inserta en una dinámica de discursos y contradiscursos cuyo modo de presentación y exteriorización recibe su legitimidad de la imagen del pionero. Vestirse al modo de los judíos rusos del siglo XIX es una

[72] Cabe recalcar que el concepto de rejudaización, tal como es entendido por los *lubavitch*, es radicalmente opuesto al de los nacionalistas religiosos israelíes. Sin embargo, en ambos casos se observa el pasaje de los símbolos desde un marco secular a uno religoso.

manera de exteriorizar la identidad judía ante la sociedad, y esta exteriorización es una fuente de orgullo. El exterior es percibido, siempre, como un lugar hostil. El antisemitismo se concibe como un mal que aqueja a todas las sociedades, de ahí que, incluso cuando no se manifieste, permanezca latente. A la vez, vestirse "como judío" es el modo de garantizar la continuidad del judaísmo. Si el antisemitismo manifiesto amenazaba la supervivencia judía en el pasado, hoy día la amenaza es el *"qué dirán".* Sentir vergüenza de exteriorizar el judaísmo es un modo de caer en la trampa del *"qué dirán",* es un modo de adaptarse a lo que los demás pretenden de uno, adaptación que caracterizó a los judaísmos de la reforma, definidos por los ortodoxos como aquellos que buscaron adaptar al judío a la sociedad y la *Torá* al judío, en vez de adaptar al judío a la *Torá* y separarlo de la sociedad.

Si los seculares consideran arcaico vestirse como lo hacen los *lubavitch*, estos últimos responden que son los seculares quienes deberían preocuparse por su forma de vestir. ¿Acaso temen exteriorizar su judaísmo? ¿Sienten vergüenza de ser judíos? Lo que aparece como un estigma, es redefinido por *Jabad* desde un espacio simbólico no religioso. No se trata sólo de vestirse de tal manera "porque así lo hacían nuestros antepasados", es decir, por tradición. No se trata sólo de seguir las reglamentaciones *halájicas* respecto al uso de *tzitziot* en los hombres y la ocultación del cabello en las mujeres. Se trata de oponerse a la figura del secular, quien teme exteriorizar su judaísmo.

El pionero es una imagen de la modernidad judía, construida en el rescate de figuras míticas. Ante la realidad de los judíos humillados por sus verdugos, el sionismo recupera, en su objetivo de crear al nuevo judío, la imagen de los macabeos. Ese nuevo judío es el pionero que, lejos de la pasividad y la espera de la redención, toma el destino en sus manos y se embarca en la lucha contra sus enemigos. Si el judío tradicional, el del güeto y el *idish* es la imagen contra la cual se construye el pionero, el militante religioso, que se pretende el verdadero heredero de la tradición, que retoma el *idish*[73], legitima su existencia religiosa como ejemplo de un orgullo judío que los seculares, al ocultar su judeidad de la vista de los otros, no tendrían.

Observamos que la presentación del sí mismo es un proceso que reproduce valores ligados al mundo moderno. Los *lubavitch* han construido su imagen en referencia a las tres figuras mencionadas, utilizando estrategias de diferenciación y afinidad, a la vez que estas afinidades suponen la apropiación de las figuras y la direccionalización, desde el polo secular de las mismas, hacia el espacio religioso que, desde lo secular, se estigmatiza. Si el rabino es la encarnación de la rebeldía juvenil, es porque los seculares son los reproductores de una sociedad de consumo que ha perdido el sentido. Si el religioso es el pionero, es porque el secular ha claudicado al asimilarse a la sociedad circundante. La figura del soldado del *rebe*, soldado de las *mitzvot*, se amalgama, por el solo hecho de la inevitable exteriorización de su judeidad, a la del pionero que se levanta contra la pasividad del resto de los judíos, en especial de los ortodoxos que poco hacen para difundir el judaísmo y acelerar la redención mesiánica. Quizás el judaísmo secular no disponga ya de la capacidad de encarnar los atributos que los ortodoxos han tomado para sí mismos. A la vez, la ortodoxia *jabadiana* ha logrado distanciarse de las imágenes del fanático y el fundamentalista, que logran ser atribuidas a otros grupos.

[73] Lo que no significa aprender a hablarlo fluidamente, sino incorporar ciertas frases y pronunciar el hebreo al modo ashkenazí, modo que los sionistas habían rechazado adhiriendo, con ciertas licencias, a la pronunciación sefaradí.

VI. LA EXPERIENCIA DE LOS SECULARES

Con el término seculares, designo a los jóvenes que participaron en el programa *Morashá* Universitarios. Sus edades oscilan entre los 18 y 25 años, pertenecen a los sectores medios de la población y se han vinculado con *Jabad Lubavitch* a través de diferentes medios. Algunos tomaron conocimiento de la existencia de los cursos a través de amigos y conocidos, como el caso de Sabrina, que frecuentaba el mismo gimnasio que Noelia, y que en una conversación sobre las actividades laborales esta última le explicó que sus ingresos provenían de su participación en las actividades de *Morashá*. En otro caso fue a través de una conversación con una compañera de la facultad que uno de los participantes recibió información sobre la existencia de los cursos. En efecto, el "boca en boca" parece ser uno de los medios principales por los cuales los jóvenes se enteran de las actividades que se realizan. En otros casos la vinculación comenzó siendo empleados de *Jabad* en la colonia de verano o en algún *Beit Jabad*. Si bien los *lubavitch* realizan un trabajo de rastreo de posibles interesados, sólo en un caso de los que he tenido acceso la persona se había vinculado a través de un llamado telefónico… recibido por su novio.

Si en algunos casos los participantes habían estado vinculados a *Jabad Lubavitch* desde tiempo atrás, en su mayor parte el ingreso a los cursos significó el primer contacto con la institución. No obstante, en la gran mayoría, no se trató del primer contacto con el judaísmo. Aquí es donde las situaciones se tornan heterogéneas. Del programa *Morashá* participaron desde personas que no habían tenido, prácticamente, ninguna vinculación anterior con el judaísmo, hasta jóvenes que habían realizado una trayectoria extensa en ese campo. Encontramos personas que habían estado vinculadas a las organizaciones sionistas, otros que habían pasado por las redes de escuelas judías en la escuela primaria o secundaria, otros que habían frecuentado otros templos, tanto de la corriente ortodoxa como conservadora, o que habían trabajado en la colectividad, sea en puestos de *bitajón* o como *madrijim*.

Durante los dos años de observación de campo, la cantidad de personas en el curso se mantuvo oscilando entre diez y veinte alumnos. Si bien muchos abandonaban al poco tiempo de haber comenzado, existió un núcleo estable de personas durante esos dos años.

Más allá del nombre del programa, el ser universitario no era un requisito para integrarse. La palabra hacía, solamente, referencia a la edad de los participantes. No obstante, la mayor parte eran estudiantes, sea de universidades como de terciarios. Las carreras que llevaban a cabo eran diversas: dirección de cine, abogacía, letras, publicidad, psicología, economía, historia, bellas artes, periodismo.

Para formar parte del programa, cada persona era sometida a una evaluación de sus "antecedentes judaicos". En la ficha que debían completar, tenían que colocar el apellido de su madre y el de su abuela. De este modo, si ambos eran judíos, se consideraba como judío al aspirante. En este sentido, no hay un método exacto en la determinación de la judeidad de una persona, y los "márgenes de error", si bien suelen ser bajos, no dejan de existir. Una vez completada la ficha, se realizaba la entrevista con un rabino, donde cada uno debía firmar un "contrato" en

el cual dejaba constancia del conocimiento de las reglas de comportamiento (no fumar en el aula, no utilizar los teléfonos celulares durante las clases), y donde indicaba si deseaba ser beneficiario del estipendio. Luego, se le informaba que su solicitud sería evaluada. En efecto, el primer día de clases se les dijo que habían sido seleccionados de entre una gran cantidad de aspirantes, y que debían saber aprovecharlo.

VI.1. Un espacio plural

Las instituciones religiosas forman parte de un espacio comunitario que los jóvenes experimentan como lugar de circulación y consumo, antes que como un conjunto de instituciones excluyentes. De ahí que, más allá de las fronteras trazadas por las síntesis discursivas institucionales que tienden a nominar los compartimentos con términos como ortodoxo, reformista, sionista, conservador, etc., los jóvenes construyan sus propios mapas donde estas categorías existen, pero no necesariamente del modo en que son entendidas en los grupos, movimientos e instituciones. A la vez, su pertenencia a instancias productoras de realidad exteriores al campo judaico condiciona el modo en el que se relacionan con las instituciones judías. Reafirmarse como universitarios es un modo de negociar el tiempo dedicado a las actividades de *Jabad*, ya que el alegar la necesidad de estudiar para un examen les permite justificar la ausencia a las actividades de integración.

De acuerdo a Régine Azria, la comunidad judía, incapaz de asumir su función integradora, ha dejado de ser el marco central de la socialización. La mayor parte de los judíos participan discontinua y selectivamente en la comunidad, viendo en ella a un prestatario de servicios y dirigiéndose para satisfacer necesidades puntuales como el entierro de un familiar, la circuncisión, el casamiento, la ayuda a un pariente enfermo o anciano o la obtención de un préstamo sin interés. Estas consideraciones nos conducen a repensar el papel de la comunidad en la vida de los judíos: "Non seulement la référence communautaire renvoie à un modèle d'organisation collective, sociale, culturelle et religieuse qui ne correspond plus â la réalité de la vie juive moderne, mais surtout elle occulte les logiques a partir desquelles les juifs recomposent leurs identités personnelles. En dehors du cercle des professionnels, des militants, des fidèles et de groupes minoritaires […] les juifs ne se donnent plus la communauté ni pour cadre de référence privilégié ni pour cadre de existence." (Azria, 2003: 93).[74] No obstante, los judíos participan en actividades organizadas por los grupos minoritarios, pero esta participación sin pertenencia supone la administración de la información exteriorizada. Si bien el secular intentará mostrarse diferente al grupo religioso, a la vez evitará exteriorizar una información que pudiera significarle la reprobación por parte de los rabinos. En el caso que estamos analizando, los seculares saben que pueden, manteniéndose en los márgenes de la disidencia legítima, afirmar que no comen *casher,* no respetan el *shabat*, ni se colocan los *tefilin*. Pero quienes se encuentran en pareja con un no judío, tratarán de ocultar esta faceta de sí mismos. El modo discontinuo de participación permite a la persona controlar la información que provee, mostrando ciertos aspectos de sí mismo y ocultando otros. Como me decía un joven durante una conversación informal, al hablarme de su novia no judía: "*a vos te lo puedo decir porque tenés la mente abierta, otros se escandalizarían*". La experiencia de su distancia con esos otros se produce en el registro de su relación con una chica no judía, antes que en lo referente a los preceptos religiosos. Esa relación es la que

[74] No solamente la referencia comunitaria reenvía a un modelo de organización colectiva, social, cultural y religiosa, que no se corresponde más a la realidad de la vida judía moderna, pero sobre todo oculta las lógicas a partir de las cuales los judíos recomponen sus identidades personales. Fuera del círculo de profesionales, militantes, de fieles y de grupos minoritarios [...] los judíos no se dan más la comunidad ni por marco de referencia privilegiado, ni por marco de existencia.

lo coloca en el borde de la condena, revelando un corrimiento del judaísmo hacia su etnicización, es decir, la imposición de una comunidad imaginada que se define en el registro de la transmisión biológica antes que en el de la comunidad religiosa. Si se puede permanecer fuera de la comunidad religiosa y exteriorizar esa diferencia, aunque no sea más que en el registro de la apariencia exterior, más difícil parece ser mostrar la distancia respecto de las exigencias de la reproducción biológica del pueblo.

A través de las entrevistas realizadas se ha observado que la trayectoria de los jóvenes deja entrever la vivencia de un espacio plural sobre el cual es posible circular, construyendo el sentido de su presencia en las diferentes instancias, sentido que no necesariamente se corresponde con los construidos desde las síntesis discursivas institucionales. Para los seculares, la circulación no supone una búsqueda de una comunidad de pertenencia estable, sino un modo de enriquecimiento subjetivo. Lo que determina su relación con las instituciones ortodoxas no es la desilusión frente a otros espacios del campo judaico, sino el hecho de que la ortodoxia sea percibida como una opción válida entre otras, a la vez que la pertenencia en sus instituciones es factible de ser administrada por los mismos seculares: "*al rabino no tenés que mostrarle todas tus cartas*."[75]

La trayectoria de Alfredo muestra que la comunidad es experimentada como un espacio que ofrece, por un lado, marcos de identificación a través de los discursos que deja circular, por el otro, la oportunidad de tener una vida laboral aunque no se sienta identificado con la ideología que, en tanto empleado, se ve obligado a sostener. Lo judío, durante su infancia, se limitaba a las fiestas religiosas privadas de sacralidad y a ciertos alimentos como el *guefilte fish*. En la adolescencia, se integra a un movimiento perteneciente al sionismo, donde tuvo sus primeros contactos con conceptos religiosos como *casher* y *shabat*. Transita el colegio secundario en una escuela judía, donde el estudio de la *Torá* se manifiesta en su carácter secular: "*Se estudiaba más la* Torá*, o el* Talmud*, o la* Mishná *como el sentido a la vida, o sentido comunitario, no de Dios."* Hizo carrera en el movimiento sionista como *Madrij*, activó en el Consejo Juvenil Sionista y viajó a Israel. En su relato, el viaje aparece como parte de un momento bisagra, donde cobra relevancia, por sobre las síntesis discursivas internalizadas, la experiencia directa con una realidad que lo desilusiona y le hace rever sus posturas sionistas. Esa experiencia es personal, se realiza por fuera de los marcos institucionales.

El relato de Alfredo muestra cómo el lugar de la comunidad ha cambiado en su vida. De suministrar discursos e ideologías, pasa a ser vista como un espacio de posibilidades laborales, donde el cumplimiento del rol de trabajador se disocia del modo de experimentar la identidad judía. En este sentido, su participación en los cursos de *Morashá* es vista como parte de un circuito laboral diverso, que le permite obtener, sumando todas las actividades, un ingreso de aproximadamente setecientos pesos por mes. Su representación del lugar que ocupa en *Jabad* está ligada al modo en el cual se representa el mundo laboral y su lugar en el mismo. El ambiente laboral se muestra difícil, y el trabajar en la comunidad judía "*es lo que te queda cuando no tenés nada.*"

Lo judío produce un espacio en el cual Alfredo puede definir su identidad pero por fuera de las síntesis discursivas institucionales. No se define dentro de ninguna ideología, sino que encuentra limitaciones en todas ellas. No obstante, define un espacio de lo judío, basado en "*las costumbres y en los sentidos que uno da a la vida.*" Este espacio pierde, a la vez que afirma, cierto tipo de particularismo. Lo pierde en la medida en que el ser judío se identifica con el ejercicio de valores universales, a diferencia de la ortodoxia, donde lo judío se caracteriza por el

[75] Conversación informal con un participante del programa.

cumplimiento de preceptos como *casher*, *shabat* y *tefilin*, que definen un espacio para el particularismo. Lo reafirma en la medida en que lo universal se confunde con lo cultural, y donde ciertos valores como la solidaridad y el respeto se identifican con una forma de ser judía diferente a la de otras culturas:

> *[…] tampoco hay una identidad judía, creo que hay un concepto de, qué se yo, un judío tiene respeto en lo comercial, o sea, paga lo que debe, no le pega a la mujer, qué se yo, es el concepto más humano. Con una educación de herencia, no religiosa. ¿Cómo te puedo decir? En los italianos es muy común que el padre le pegue a la mujer, y está bien visto, si no hiciste la comida te* fajo. *A lo mejor un judío no lo hace, y eso es una identidad judía.*

Refiriéndose a una actitud solidaria, explica: *"Es un acto muy bueno. Lo podría haber hecho un judío como un no judío, pero si lo hace un judío tiene un sentido más, es como que es más obvio."*

Lo judío es un conjunto de ideas, conceptos e historias, liberado del control institucional, puesto a disposición del individuo. Lo que se ha aprendido en el proceso de socialización en la comunidad puede ser utilizado en la vida cotidiana:

> *Por ejemplo, vamos al caso, yo tengo un grupo de personas, y dos o tres hicieron algo malo, yo no se quiénes, entonces puedo proponer como solución echar a esas diez personas. Pero por ejemplo, si agarro la Biblia, la* Torá*, la parte que Abraham debate con Dios sobre si destruir Sodoma o no, le dice "qué pasa si juntás a diez justos". Entonces, de ese punto yo tomo el sentido de que no hay que agarrar y decir "porque de este grupo cinco hicieron algo malo, son todos [malos]*

En la reapropiación de las historias bíblicas el individuo deja a un lado la apelación a la divinidad. Como sostiene el entrevistado, esta historia es tomada del mismo modo en que podría serlo "La cabaña del Tío Tom", formando parte de un universo de discursos donde lo judaico se combina con lo no judío en beneficio de un corrimiento hacia lo universal. Lo judío se mantiene en la conciencia del individuo, pero a condición de perder sus caracteres particulares y comunitarios, fundiéndose en una ética superadora de los particularismos. No obstante, las referencias al modo de ser judío, muestran que esta ética universal es encarnada por los judíos de un modo más puro que en el caso de otras colectividades.

Algunos participantes del programa, mientras trabajaban en instituciones judías, experimentaban una tensión entre la participación y la imagen de sí mismos. Esta tensión se debe al doble papel asumido por la comunidad en tanto espacio de producción de discursos y espacio laboral. Al igual que en el caso de Alfredo, el relato de Víctor muestra a un individuo que intenta definirse a sí mismo con relación a su posición en las diferentes regiones del campo. Trabaja en *Jabad Lubavitch*, y a la vez asiste a los cursos del programa *Morashá*. Participa en actividades de un club laico de la comunidad judía, donde se revelan, en el modo que sus compañeros tienen de dirigirse hacia él, la pluralidad y las tensiones que le son propias: *"[…] por ejemplo ahora estoy yendo a un club, y en el equipo de fútbol me dicen 'vení* lubavitch*, vení'. Y no, pará, que no soy religioso. Tengo que aclarar que no soy religioso. Por ahí me molesta que me relacionen."*

En determinado momento, ha llegado a pensar que las habilidades adquiridas con sus estudios seculares podían ser puestas a prueba en *Jabad Lubavitch*. Esto no deja de provocarle contradicciones entre las diferencias que él mismo tiene con el discurso *jabadiano* y la necesidad de encontrar un espacio donde poder realizarse como profesional. Sus diferencias con el discurso de *Jabad*

son amplias, en especial en aspectos fundamentales, como la definición de la identidad judía en función del criterio de vientre materno. ¿Qué pasaría si pone su talento al servicio de *Jabad*, ayudando al crecimiento de un movimiento que no reconoce como judíos a muchos de sus amigos que no han nacido de madre judía, pero que se sienten parte de la colectividad? Estas dudas lo acechan, pero las mismas son tributarias del cuádruple papel que, con relación a su vida como judío, asume *Jabad Lubavitch*.

Por un lado, *Jabad* es el espacio laboral, donde trabaja bajo las órdenes de un jefe. Es también parte del espacio comunitario, del campo judaico, en el cual Víctor se reconoce como un activista que lucha por detener la asimilación. Es el lugar donde toma clases de religión, y finalmente, es el grupo ortodoxo, un espacio de producción de discursos con los que no se siente identificado. Activar en la comunidad implica tomar iniciativas, realizar actividades, las cuales en muchos casos chocan con las definiciones *jabadianas* de lo judío. En este sentido, le es imposible organizar determinadas actividades, que en otros espacios del campo judaico serían llevadas a cabo sin problema, pero que en *Jabad* se encuentran restringidas por ser consideradas contrarias a la *Halajá.*

En este sentido, Víctor administra los diferentes aspectos que se superponen en el modo de verse a sí mismo en relación con el grupo. Los contenidos que aprende en los cursos le permiten dar un sentido a una relación con su jefe que percibe en términos de injusticia. Si en los cursos le enseñan cómo el judío debe comportarse con sus empleados, puede acusar al rabino que tiene por jefe de no ser consecuente con dichas prescripciones *halájicas.* La relación que mantiene con *Jabad* en tanto consumidor de cursos se superpone a su relación en tanto trabajador, superposición que implica la posibilidad de resignificar uno de los aspectos de la relación (rabino-empleado) utilizando los insumos que recibe al integrar otro esquema de relaciones dentro de *Jabad* (rabino-alumno). A la vez, su condición de trabajador se superpone con la de activista, ya que su trabajo es concebido no sólo como un modo de ganarse la vida, sino como parte de su activismo en la comunidad: *"[…] tengo una experiencia de activar en la comunidad, entonces, por ahí, quiero ofrecer actividades [en Jabad]".*

Al igual que Alfredo, su socialización judía en el sionismo se realiza en un marco que niega la existencia de Dios. La ligazón con lo que él define como el pueblo judío se produce desde lo cultural, lo culinario, la memoria, la educación y la reproducción de estereotipos. El comer determinados alimentos hace a una identidad judía: *"[…] me crié con que ser judío es comer knishes. Es más importante el knishe que ir al templo".* No obstante, lo culinario no implica una relación con lo religioso ya que lo que define la alimentación judía no son las leyes del *kashrut*, sino las comidas tradicionales.

La memoria del holocausto constituye una de las dimensiones de reproducción de la identidad judía, que se expresa en los Viajes de Memoria que llevan a los jóvenes a conocer los campos de concentración del nazismo, culminando con una estadía en Israel. Para Víctor, hacer memoria es reafirmar cierto particularismo judío, ya que, según sostiene, sólo un judío puede sentir el dolor de la *Shoá*.

Víctor encuentra que la identidad judía está compuesta de varios "items", algunos de los cuales pueden faltar en ciertas personas. En esta estructura, lo religioso, incluido el respeto por los preceptos de *casher* y *shabat,* es una dimensión más, que él mismo reconoce no poseer. Pero el hecho de que otra persona la posea hace de ella un judío, aunque no haya nacido de vientre judío. Del mismo modo, el estereotipo es un aspecto más en la reproducción de la identidad. La figura de la *idishe mame* aparece en su relato como una dimensión de la identidad, un modo de

comportamiento y de relación con los hijos que permite definir el ser judío.

No obstante, los diversos componentes del ser judío entran en tensión cuando ciertas particularidades revelan modos de ser contrarios a una ética universal: *"Hay formas de pensar que chocan mucho con lo que yo pienso. Hay cosas que sé que chocan y me ponen a plantear, como que hay que quemar libros que tengan la palabra de Dios que no sean libros judíos [...] Eso es nazismo. Realmente es nazismo".*

La imagen de un tipo de judaísmo de características fundamentalistas integra el mundo de representaciones de Víctor. Intenta diferenciarse de ellos, pero a la vez su situación trabajando en *Jabad Lubavitch* lo mantiene en contacto permanente con los discursos que rechaza. Mientras *Jabad* se presenta como un campo de posible crecimiento profesional, ya que ha pensado en desarrollar ahí su carrera, lo acechan las dudas y contradicciones. ¿Hasta dónde vale la pena trabajar para algo con lo que no se está de acuerdo?

La participación en *Jabad*, más que ser experimentada como una reproducción de la identidad, actualiza una tensión con el modo que tiene de concebir el judaísmo. Pero ese judaísmo se encuentra diluido en múltiples componentes, de manera que Víctor tampoco tiene certezas respecto a su propio futuro como judío. Ya no está tan seguro de la inexistencia de Dios. Tiene dudas. Así como en el pasado se vinculó a una institución sionista atea y hoy día está en *Jabad Lubavitch*, que reconoce al Estado de Israel, quizás el día de mañana termine en un grupo religioso antisionista.

La pluralidad habilita un campo sobre el cual es posible circular sin sentir los costos, en el sentido de una presión institucional, de las múltiples pertenencias, o de la ausencia de criterios fuertes de pertenencia. A la vez, los criterios de circulación se subjetivizan. Las personas reconocen como legítimo el hecho de estar donde se sienten bien, mientras que la permanencia por obligación o por deber es percibida como ilegítima. La disminución del costo es una consecuencia de la incapacidad de las instituciones para imponer sus propias síntesis discursivas y sus definiciones del espacio, ya que los individuos no reconocen como espacios prohibidos aquellos que los ortodoxos señalan como tales. No obstante, la pluralidad y la internalización del criterio de legitimidad traen aparejadas incertezas respecto al propio futuro, al eliminar de la proyección biográfica los trazados institucionales, las biografías modeladas y legitimadas desde las síntesis discursivas de los movimientos religiosos.

> *Yo creo que de a poco voy a ir adaptando las cosas que me van pareciendo que puedo ir haciendo, las voy a ir adaptando. Si algún día llego a cumplir todo es porque llegué, porque fui avanzando y me fue gustando más cada una de las cosas y lo fui haciendo. Mientras tanto, trataría de ir haciendo lo que me parece que puedo ir adaptando a mi vida, no que yo me tenga que ir adaptando a todo. De a poco voy a adaptar unas cosas, se me va a ir abriendo quizás la cabeza para algunas cosas, y cumpliré más con otras, o no. O quizás de acá a dos años digo "no, no, esto, no me conforma", y listo. Pero no tengo una meta, de decir quiero llegar a esto [a ser más religioso]. Porque si yo se que esto es lo que me gusta, ya estaría mucho más metido.* (Carlos)

Debemos indagar con mayor profundidad cómo los propios individuos otorgan sentido a la incerteza, si la viven como un costo o más bien como un modo de distinguirse de ciertos estilos de vida que no comparten. De acuerdo al discurso de los *lubavitch*, la religión tendría la capacidad de conjurar la incerteza, al ofrecer un "*manual de instrucciones*" para manejarse en el mundo. No obstante, hay quien

considera que el manual facilita, a la vez que restringe y empobrece, la vida de los religiosos. De este modo, el hecho de carecer del manual se convierte en un criterio de distinción, ya que la persona puede ver, en la vida reglamentada de los ortodoxos, el ejemplo de lo que no es y de lo que no quisiera ser nunca:

> *Sé que no voy a ser nunca ortodoxo, se que no voy a ser nunca religioso, tengo la convicción de que no existe Dios. Tengo la convicción de que el día que me case me casaré por un templo, aunque no crea en Dios, para poder satisfacer a mi novia que se quiere casar por templo con un rabino.*

En este caso, se observa un modelo de relación donde el rechazo hacia lo religioso no parece dejar lugar a dudas. Pero la vinculación con dicho campo puede mantenerse por razones económicas. Cuando se le pregunta a Raúl cómo se piensa a sí mismos en el futuro, respecto al judaísmo, responde que *"alejado o semi-cerca por cuestiones económicas, por convicción religiosa lo veo muy lejos. Ahora, si estar cerca me beneficia en algo, lo hago."*

Si el campo judaico es visto como plural, a la vez la pluralidad se extiende por fuera del mismo, y esa internalización y legitimación de lo plural condiciona las percepciones que los actores tienen de sus trayectorias. En este sentido, cuando el secular asiste a una *yeshivá*, percibe su acción no como parte del desarrollo de una identidad religiosa, sino como parte de un desarrollo personal donde lo religioso es un insumo que enriquece pero no limita otras experiencias:

> *Yo fui a una* yeshivá *dos meses, un lugar de estudio de* Torá*, fui dos meses en Israel. No es que yo me identificaba mucho con lo que era el ámbito de la* yeshivá*, que es un lugar cerrado, donde todos son hombres, y todo el día están estudiando. Simplemente creo que en la vida hay un montón de posibilidades y cosas para hacer, como hago eso hago otra cosas que nada tiene que ver con lo religioso judío […]* (Esteban).

La trayectoria de Esteban lo muestra dentro de un campo plural, formado por diversas comunidades con líneas de pensamiento divergentes, y donde su participación en *Jabad* se explica como parte de un interés por comprender esta diversidad. *Jabad* representa un punto de vista diferente a otros, que vale la pena conocer, aunque no se esté pensando en formar parte del movimiento. El sujeto se posiciona dentro de la diversidad del campo sin pertenecer a ninguna instancia en particular, pero perteneciendo a la totalidad. Esta sensación de pertenencia al pueblo judío no implica la pertenencia a las instituciones, sino la sensación de formar parte de un todo que, en algunos casos, puede traer como correlato el imperativo de endogamia.

Su trayectoria abarca las instituciones sionistas y las religiosas. Así como formó parte del Consejo Juvenil Sionista, frecuentó el Gran Templo de la calle Paso, al cual define como "*muy tradicionalista, mantenía lo que era el* idishkait*, la cosa* ashkenazí*, el* idish", si bien no era ortodoxo. Los cambios en el templo hacia una línea más liberal lo llevaron a alejarse, integrándose a sectores de la ortodoxia. Estudió en instituciones ortodoxas desde donde lo enviaron a una *yeshivá* en Israel durante dos meses, y finalmente en *Jabad Lubavitch*. Su experiencia de lo plural lo lleva ver a *Jabad* como una instancia más dentro de una comunidad amplia.

El mapa de la comunidad judía que Esteban construye crea distinciones entre las instituciones comunitarias de acuerdo al papel asignado al dinero en la definición de las posibilidades de pertenencia, papel que también se manifiesta en el relato de Rubén. La comunidad no religiosa aparece como una región gobernada por el interés capitalista. La construcción del espacio realizada por Esteban

distingue entre aquellas regiones a las cuales el carecer de dinero impide la pertenencia y aquellas que no hacen distinciones en función de la capacidad económica de las personas. No se trata tanto de que sean instituciones que no respeten los preceptos divinos, que sean instituciones *de judíos*, tal las nominaciones del mapa de la ortodoxia. No son estas distinciones las que permiten comprender los modos en que los seculares se representan la comunidad. Si bien la cuestión del dinero no es ajena a las estrategias de legitimación de las instituciones ortodoxas, lo cierto es que la misma permanece en un plano secundario, cobrando relevancia otros criterios de distinción.

En el caso de Rubén, la posesión de dinero aparece como uno de los ejes sobre los cuales se llevan a cabo los procesos de clasificación de las regiones del espacio comunitario. El hecho de haber sido expulsado de la escuela primaria, perteneciente a la corriente ortodoxa, es interpretado en función de la diferencia en aportes económicos realizados por los padres de los alumnos:

> *[…] mis viejos no eran padres que aportaban todos los meses, no la cuota sino un plus, y eso también me jugaba en contra cuando me ponía en paralelo con los pibes que eran más* quilomberos *que yo, que hacían* bolonquis *importantes, como prender fuego un aula, inundar todo un sector del colegio, como han hecho. Pero la cuestión económica siempre fue muy importante ahí.*

El proceso de socialización judía revela, en el caso de Saúl, la centralidad del marco familiar como trasmisor de las tradiciones y saberes. No habiendo asistido a escuela judía, reconoce en su familia un canal de transmisión del judaísmo. El templo aparece en su relato, pero se trata de la corriente conservadora. El *bar mitzvá* lo realizó en un club comunitario donde las ceremonias respondían a las tendencias liberales. Como muchos adolescentes de su generación, participó en los grupos que se organizaban en distintas instituciones. Si bien asiste actualmente a los cursos de *Jabad Lubavitch*, el templo que frecuenta junto a sus amigos, aunque no de manera sistemática, no pertenece a la corriente ortodoxa, sino que sus ceremonias incluyen el coro femenino y el uso de tecnología que los ortodoxos consideran prohibida en los días sagrados.

La comunidad judía le brinda un espacio en el cual consume diversos cursos que no necesariamente se relacionan con el judaísmo. En *Hilel* estudió teatro, en *Bnei Brit* asistió al cine debate y ocasionalmente al foro político. *Hilel* es visto como un espacio que ofrece actividades interesantes, aunque no religiosas ni relacionadas con el judaísmo, como el curso de oratoria al cual finalmente no pudo asistir. No importa en este caso el carácter objetivo de las actividades de estas instituciones, sino cómo son percibidas por el individuo, y cómo esta percepción tiende a anular lo judaico.

La circulación por las diversas regiones del campo es percibida como un proceso de enriquecimiento subjetivo. Se reconoce la legitimidad de cada región, se respeta cada línea de pensamiento, y el individuo se coloca en el centro, articulando los discursos, creando su propia síntesis:

> *Yo por lo menos soy de tomar distintas posiciones, yo puedo estar de acuerdo con un montón de cosas y con otras no pero respeto la posición de cada uno, y después uno toma sus decisiones. Por ahí a* Jabad *le interesa que vos te metas más de lleno en la religión, y en otros lugares les interesa que estés conectado con la religión pero por ahí no de lleno como en* Jabad. *Es un ejemplo. Creo que cada uno tiene derecho a tener una posición distinta. Hay muchas cosas que en* Jabad*… es difícil acordarme de una cosa específica de decir 'estoy de acuerdo con esto y con esto no'. Pero muchas*

cosas que, por ahí cuando había charlas, estaba de acuerdo. Y otras cosas no. Creo que también depende de cómo te limites. Si vos decís 'son muy liberales', no me acerco, no aprendo nada. O está la posición de decir 'estos son muy duros, no me acerco porque en seguida van a querer que sea religioso de una y no me van a dar un espacio'. Creo que hay que saber ver lo bueno que tiene cada uno y por ahí, en lo que no estás de acuerdo, respetarlo pero seguir tu camino.

Mientras que la síntesis discursiva ortodoxa considera que la permanencia en ciertas regiones conlleva efectos negativos en la reproducción de la identidad judía, señalando a los templos conservadores y reformistas como reproductores de un judaísmo falso, que termina por alejar a los judíos de sus raíces, los seculares no hacen esta distinción. Lo que desde la ortodoxia se considera como autenticidad, desde los seculares aparece, a menudo, como limitación. El peregrino construye la legitimidad de su posición en el campo distinguiéndose de quienes se limitan y por eso no aprenden ni pueden sacar lo bueno que hay en cada una de las regiones.

Pero a la vez el mismo peregrinaje tiene sus limitaciones, sus fronteras, sus impensables. Si bien Saúl dice no cerrarse a ningún intercambio, a la vez asegura que no iría *"a un lugar que te dicen que es de la comunidad y en realidad no es de la comunidad, templos que dicen que Jesús es el Mesías".* Esta frontera se construye en referencia a lo religioso, a la discusión sobre la divinidad de Jesús. Tal como muestra este comentario del entrevistado, referido a los judíos mesiánicos[76], se puede ser judío y no respetar los preceptos que la ortodoxia considera básicos, pero el reconocimiento de la judeidad del otro tiene límites impuestos por lo religioso, ya que es la referencia a Jesús como Mesías, *Yeshua haMashiaj*, lo que permite nominar las regiones del campo y distinguir aquellas que pertenecen de las que no. Si los seculares pueden considerar como instituciones de la comunidad a las que no son religiosas, no pueden considerar con el mismo criterio a los templos de judíos mesiánicos. Pero esta incapacidad es la consecuencia de la internalización de las fronteras del campo religioso, de los criterios que diferencian una religión de otra. En la representación que los judíos han construido de sí mismos, los criterios de índole religiosa permiten marcar las fronteras que distinguen entre quienes están adentro y quienes están afuera. Los juegos sobre lo religioso trabajan los elementos que son constitutivos de la religión judía, o mejor dicho, que han sido naturalizados como judíos, cuestionándolos, limitando su cumplimiento, resignificándolos. Pero no parecen permitir la penetración de ciertos elementos, como la divinidad de Jesús, que siguen siendo observados como ajenos. Aunque se sea secular, son los límites del campo religioso, con la distinción entre judaísmo y cristianismo, los que condicionan las circulaciones. Los judíos mesiánicos han cuestionado los elementos puestos a disposición en el juego identitario, pero a costa de ser relegados al exterior de la comunidad. ¿Qué es lo que hace que un judío secular pueda ver a *Jabad* como una institución judía de pleno derecho, una parte del nosotros, y a los judíos mesiánicos como expresiones de la otredad? Es la interiorización, por parte de los sujetos, de los criterios religiosos de clasificación.

Los individuos se mueven en espacios que para ellos están dotados de sentido y significaciones. La clasificación es un proceso que abarca desde síntesis discursivas institucionales hasta las representaciones portadas por los propios individuos. Las clasificaciones tienden a la creación de regiones, dentro del espacio comunitario, que pueden ser concebidas como complementarias o excluyentes. El discurso de *Jabad*, y de otros sectores de la comunidad, construye un espacio dicotomizado entre instituciones judías e instituciones de judíos. El término *casher* se aplica a la nominación de las regiones, donde *casher* integra a todo grupo

[76] En este caso, por judíos mesiánicos entendemos aquellos que creen en la divinidad de Jesús, no a las corrientes que activan en función de la redención mesiánica.

religioso ortodoxo, independientemente de que sigan o no la visión de los *lubavitch*.

La dicotomía es parte de un modo de clasificación del espacio que recorre el campo ortodoxo. No obstante, estos modos de clasificación entran en tensión con los mapas que los seculares construyen y que les permiten orientar sus trayectorias. Si bien Saúl afirmaba estar en *Jabad* por el dinero que recibía, aseguraba que los *lubavitch* tampoco estaban "*re locos*", ya que si así fuera, no podría estar ahí, aunque le pagaran. Dentro de su representación del espacio judaico, se distinguía una región formada por personas con las cuales se podía hablar, más allá de la diferencia de opiniones, y otra formada por extremistas con quienes el diálogo era imposible. El poder hablar sin ser atacado a raíz de la divergencia de opiniones parece ser un criterio de diferenciación de las regiones más determinante, en la realización de trayectorias, que la cualidad religiosa del espacio. No importa si se trata de ortodoxos o reformistas, sino del lugar que le dejan a la persona para poder expresarse.

Para *Jabad*, conformar un espacio donde el no religioso pueda sentirse cómodo y aceptado no supone la legitimidad de los modos de ser del secular. La figura del religioso intolerante forma parte de la representación *jabadiana* del espacio, pero si la tolerancia respecto al secular los diferencia de las demás corrientes ortodoxas, no por eso la noción de tolerancia abandona su significado específico, según el cual se tolera lo desviado. *Jabad* se percibe como una forma de ortodoxia abierta al mundo exterior, pero lo hace dentro de los marcos de una concepción del mundo donde la aceptación del otro es parte, por un lado, de una estrategia proselitista tendiente a acelerar la llegada del Mesías, y por otro, de una visión del mundo donde cada *mitzvá* tiene su valor, con lo que el hecho de estudiar *Torá* es un valor apreciado los ojos de Dios, independientemente de los intereses de las personas.

VI.2. El futuro incierto

Por administración nos referimos a un proceso integrado en el fenómeno más general de individualización de lo religioso. La individualización supone la administración, el hecho de que el sujeto toma del mensaje religioso determinados aspectos y deja de lado otros. El mensaje religioso ocupa en el sujeto un lugar que no es necesariamente el mismo que ocupa en los emisores. Pero es esa misma operación de administración la que permite que la relación entre seculares y ortodoxos se mantenga.

El discurso de *Jabad* puede compararse a una bolsa de la cual las personas extraen determinados contenidos y dejan otros. Esa operación no parece corresponderse al modelo de transmisión del saber donde una autoridad, monopolizadora del capital religioso, se impone sobre el laico desposeído de dicho capital. ¿Qué significa en este contexto capital religioso? El sujeto se reconoce a sí mismo como autoridad, una autoridad que descansa en lo profundo de sí, en el sentimiento. La interiorización del criterio de autoridad supone que la ley religiosa no puede ser cumplida si el individuo no la siente. De ahí que el esquema que va de la acción al sentimiento, propio del mensaje de *Jabad*, y que descansa en la confianza que el individuo tiene de que las definiciones rabínicas son acertadas, sea rechazado por los seculares en beneficio de la autoridad de la propia subjetividad.

El mensaje de *Jabad* es para ellos una reserva de saberes que pueden ser utilizados, o no, de acuerdo a sus propias convicciones. El reconocimiento de *Jabad* como una fuente de conocimientos legítimos no se traduce en fuente de autoridad que guía la vida del sujeto. La legitimidad de *Jabad* en tanto fuente de saber no se corresponde a su constitución en autoridad legítima en lo concerniente a los modos de actuar. Por el contrario, los conocimientos adquiridos pasan por el filtro de los

intereses y gustos del individuo. La adquisición de pautas de comportamiento religiosas depende de cuánto estas interfieran con la vida de la persona, de manera que sólo se adapta aquello que no obliga a realizar cambios fundamentales en el modo de vida. Los cambios fundamentales son concebidos en función del gusto, de manera que, más que un imperativo, la adquisición de una forma de vida ortodoxa se convierte en una cuestión de elección. No la fidelidad a una tradición de origen, sino el gusto personal, termina siendo el criterio legítimo de decisión.

La interiorización de la fuente de legitimidad supone un modelo específico de relato biográfico, en el cual la percepción de un futuro indeterminado contrasta con la situación, observada en otras investigaciones, del estudiante religioso que se representa su trayectoria como una escalera por la cual se va ascendiendo a medida que se estudia y se modifican las prácticas. De acuerdo a una investigación realizada en un templo ortodoxo *sefaradí*, los jóvenes estudiantes de la *yeshivá* construían un relato biográfico representándose un camino trazado cuya meta era alcanzar el estado de *tzaddik*. Las posiciones del individuo se definían en función de la distancia respecto a ese punto ideal. La incertidumbre, en este caso, concernía al nivel al cual el sujeto podría llegar, ya que nada les aseguraba que se convertirían en aquello a lo que aspiraban:

> *[…] estudiar la Torá, eso es fundamental, para un día poder yo llegar a ser como esas personas [se refiere a los* tzaddikim*], o intentar, o tratar de hacer lo mejor que nosotros podamos hacer. Cada uno es diferente a otro. Uno puede llegar al nivel diez, otro puede llegar al nivel nueve, a lo que uno puede llegar.* (Juan)

Pero este camino trazado, por el cual el sujeto transita tratando de avanzar y superar obstáculos, se diferencia del estado de incertidumbre del estudiante de *Morashá*, que se sabe hoy día relacionado con *Jabad*, pero no sabe lo que le pasará mañana. Se trata, a la vez, de dos modalidades de conexión con el propio pasado biográfico. Por un lado, un pasado que es visto como el tiempo en el que se vivía en el error, pasado superado por el inicio de una vida religiosa, por el hecho de haber encontrado un camino que ya no se abandonará. En el otro caso, el pasado viene a mostrar que no hay nada fijo de ahora para siempre. Así como el individuo cambió una vez, puede volver a cambiar muchas veces más. Así como antes era ateo y ahora duda sobre la existencia de Dios, así como antes participaba en organizaciones laicas y ahora trabaja en *Jabad*, nada le garantiza que el día de mañana no sea un ferviente creyente, o integre un movimiento religioso que, a diferencia de *Jabad*, manifieste un antisionismo militante. Por un lado, un individuo que forma parte de una comunidad con la cual se siente identificado, donde reconoce a los líderes que pueden marcarle el camino y guiarlo en su proceso de incremento de religiosidad. Por el otro, el individuo no afiliado, que transita por los espacios institucionales sin que su participación en los mismos suponga una fuerte identificación con ellos, pero donde esa no afiliación va paralela a una identidad débilmente construida, donde los recursos identitarios parecen pender de un hilo, sin asegurar una relación estable con algún modo de ser judío, sino una sensación de incertidumbre que, a la vez, permite que esos recursos identitarios se multipliquen, no más no sea por el ensanchamiento del margen de relaciones habilitadas. Si ningún modo de ser judío puede estructurar la identidad, no hay nada malo en relacionarse con los *lubavitch* o cualquier otro grupo ortodoxo. El hecho de asistir a los cursos de *Morashá* no entra en contradicción con una ética forjada al interior de otros grupos dentro del mundo judío. Incluso cuando se experimenta la contradicción entre trabajar en *Jabad* y rechazar su sistema de pensamiento, la falta de vinculación con un grupo que reproduzca en el individuo una fuerte identidad judía antirreligiosa, permite que aquel se relacione con *Jabad*. En su rechazo al movimiento religioso está solo, sin una ideología de sustitución afirmada en el contacto con otros, lo cual no significa que esa ideología no exista

dentro del complejo campo judaico. Esas visiones del mundo que rechazan ciertos aspectos de la ortodoxia encuentran confirmación intersubjetiva en los propios cursos *Morashá* Universitarios.

El relato biográfico muestra el papel asumido por la autoridad rabínica. Para los estudiantes de *yeshivá*, el aumento en el grado de compromiso religioso depende del sumergirse en el estudio bajo la guía de un maestro, una autoridad externa. El mantenimiento de una relación social en la que los actores se perciben mutuamente como sumidos bajo una estructura jerárquica, le permite al individuo incrementar el repertorio de acciones religiosas a la vez que concibe su biografía como un trayecto paulatino, sin cambios bruscos, pero sobre una base sólida aportada por su relación con el guía.

La seguridad, en los estudiantes ortodoxos, de que un cambio se va a producir en el futuro, contrasta con el "quizás" que se observa en los entrevistados de *Morashá*, para quienes ese momento, si bien puede llegar a ser una posibilidad, no es el objeto de una ansiosa espera. En la medida en que no sabe qué es lo que le va a gustar en el futuro, no aspira a realizar una identidad religiosa, carece de una imagen externa que refleje sus aspiraciones. En la medida en que toda identidad legítima es una identidad elegida, el porvenir pierde la previsibilidad que podía serle provista por un esquema biográfico estructurado en función de una autoridad externa que dicta cada paso a seguir. De este modo, la subjetivación genera imprevisibilidad.

Estamos, en la comparación de entrevistas a jóvenes de edades similares, ante dos modelos de percepción de la biografía. Por un lado, la de los estudiantes de *yeshivá*, para quienes la trayectoria es un camino ascendente hacia una vida religiosa, y por el otro, para los seculares, quienes experimentan la incertidumbre respecto a su futuro, sin saber lo que les va a pasar respecto a su vida como judíos. A la vez, ambos relatos se enmarcan en percepciones diferentes de la autoridad. Autoridad externa o en proceso de externalización, en el caso de los religiosos. Interna o en proceso de internalización, en los seculares.

En el caso de los estudiantes ortodoxos, la percepción que el sujeto tiene de su presente se asimila a la idea de búsqueda propia del discurso *jabadiano*. De acuerdo a lo expresado por un rabino de *Jabad*, la persona puede buscar lo espiritual por varios lugares, como la India o el budismo, hasta que encuentra el judaísmo. En ese caso, sigue con la búsqueda, pero sobre un camino seguro. Los entrevistados del primer caso afirmaban haber encontrado el camino, encuentro que suponía un momento bisagra de dotación de sentido. En el segundo caso, el sujeto se encuentra en una instancia de búsqueda, donde se va relacionando con una serie de fuentes de conocimientos y saberes que, como él mismo dice, le "*abren la cabeza*", pero que no le aseguran haber encontrado el camino definitivo.

Más que el encuentro de un camino, la relación con *Jabad* supone la apertura de caminos antes vedados. Se observan cambios que van desde una postura agnóstica hasta la percepción de los religiosos y la religión como posibilidades, como instancias respetables. La disminución del agnosticismo se liga a la incertidumbre respecto a lo religioso y a la propia biografía. Así, el individuo ha abierto sus posibilidades de búsqueda. Antes estaba convencido de que la religión no le interesaba, ahora duda. Pero ese proceso de "*apertura de cabeza*" supone, también, el contacto con otras fuentes de saber no religiosas. Se trata, en algunos casos, de un proceso general de vinculación con nuevas fuentes de saber, como ejemplifica el caso de un joven que, paralelamente a su encuentro con *Jabad*, había descubierto la filosofía a través de un libro de Jaime Barilko. En el proceso de descubrimiento de otras fuentes de sentido, prima más la inclusión que la exclusión, y ese criterio de inclusión es lo que permite que el sujeto incorpore

partes del discurso de *Jabad*, discurso que, en última instancia, es exclusivista.
La comparación de dos trayectorias permitirá profundizar los dicho hasta el momento.

Sarina[77] frecuenta un templo sefaradí ortodoxo, que se distingue de las corrientes conservadora y liberal. Sin embargo, en su mundo no sólo existen estas tres corrientes. También están *los de la* yeshivá*,* es decir, los jóvenes que dedican gran parte de su tiempo al estudio de la religión, así como *"ese templo donde las mujeres ingresan por una puerta y los varones por la otra*.*"* Ella asiste a un espacio que define como *más light,* pero que mantiene relaciones con otra institución sefaradí, que según ella es más estricta en lo que a normas religiosas concierne. Estas relaciones implican la circulación de personas, entre las cuales se encuentran los maestros con quienes toma clases de religión.

De acuerdo a la entrevistada, ambos templos se diferencian por el grado de compromiso religioso que exigen a sus fieles. Aquel que ella frecuenta acepta a personas "*que no saben nada"*, las integra, mientras que en el otro *"entrás con pantalón y te sacan*.*"* De ahí que las personas muy religiosas consideren que su templo "*es una joda"*.

Los comportamientos de los individuos se diferencian de las exigencias de la institución. Para entrevistar a Sarina nos encontramos en una oficina del templo. Por mi parte, no sabía si al presentarme convendría saludarla con un beso o no. Ante la duda, me abstuve de hacerlo. Durante la entrevista, ella afirmó saludar a los varones de esa manera. Cuando le dije que no había sabido como proceder, respondió que, de todos modos, en la institución intentaba evitar ese tipo de contacto: *"Lo que pasa es que acá es distinto, porque yo te doy un saludo y pasa el* rab *[rabino], es como que no queda bien, delate de un* rab*, saludarse."*

Las mismas exigencias de la institución son las que la obligan a asistir con pollera, aunque ella use pantalones en su vida cotidiana. El recato impuesto alcanza a las parejas, que no se besan en la puerta del edificio. Se trata de respetar al rabino y a las personas religiosas que asisten al templo.

Ella ha nacido en la institución, sus padres pertenecen al templo. Sin embargo, afirma haberlo elegido:

> *Lo elegís cuando ya tenés uso de razón y venís acá. Hay mucha gente que venía acá con los padres. Y los hijos dijeron 'la verdad que no me gusta', y se fueron. Fueron a otro templo o dejaron la religión. Eso es la elección, de venir o no venir. A los diecinueve [años] mi papá no me puede agarrar y decir 'vení'. No lo hace.*

Su vinculación con la institución se produce desde la imagen de sí misma como persona autónoma, es decir, desde una concepción moderna de la individualidad. El tener diecinueve años parece ser razón suficiente como para legitimar la anulación de las relaciones coercitivas con su padre. Sin embargo, no hay nada natural en el hecho de que una mujer, a esa edad, sea libre de escoger su comunidad de pertenencia. Se trata de un efecto del discurso naturalizado.

Su trayectoria religiosa está íntimamente ligada a los usos del cuerpo. Por trayectoria nos referimos tanto a lo ya acontecido como a la proyección del futuro. En los relatos de conversión es común la apelación a un momento bisagra, en el cual la persona asegura haber alcanzado un estado de verdad que modifica completamente su vida. Se configuran un antes y un después, donde el cuerpo es

[77] La entrevista fue realizada en 2003

portador de los signos exteriores de la redefinición identitaria. El contraste corporal funciona, en el nivel del discurso y la experiencia, como demarcador de los momentos de la trayectoria.

El relato de Sarina no es el de la conversión. Ella no se ha convertido, sino que ha nacido en un ambiente religioso y ha incrementado los componentes de religiosidad a su vida. Pero estos incrementos no suponen cambios en el universo de discurso preexistente, sino que adquieren significación al interior de los mismos. En el registro de la percepción del futuro, Sarina espera un cambio fundamental, un salto cualitativo en su ascensión por el camino de la vida religiosa. Momento que, por otro lado, coincidiría con el matrimonio, es decir, con el pasaje a una etapa diferente en su vida social así como en el ciclo de vida judía.

Sarina sabe que, siendo religiosa, su vida no se desarrolla dentro de los marcos establecidos por la religión. Ser religioso supone cumplir con una serie de preceptos, algunos conocidos por ella, otros no. Es a través del estudio que puede conocer cuáles son las pautas de vida judía desde el punto de vista de la ortodoxia. No obstante, el estudio cumple una doble función. Por un lado, le muestra lo alejada que está su vida cotidiana del ideal de vida judía. Pero a la vez, el estudio aparece como una garantía de que ese ideal podrá ser alcanzado. Garantía limitada, ya que es posible que, a pesar del estudio, la persona no se anime a realizar los cambios. Pero al menos es algo.

Al tiempo que sabe que su vida no es la del judío ideal, no por eso deja de considerarse judía. El criterio de pertenencia al pueblo judío no está dado por el cumplimiento de los preceptos, sino en función de un esencialismo biologicista. Toda persona nacida de vientre judío es considerada como judía. De ahí que sean igual de judíos tanto el que obedece los preceptos como el que no. A la vez, la estructura discursiva sobre la cual se construyen los relatos de las trayectorias enfatizan la importancia del cambio gradual por sobre las transformaciones repentinas. En la tensión entre la vida real y la ideal, no se juega la pertenencia al pueblo judío.

No obstante, en la percepción del futuro, observamos un momento de cambio, que el sujeto exterioriza cuando se refiere al "clic":

> *Soy una persona normal. Yo tengo mis contradicciones también, las se. Uno dice, 'pero bueno, esta va a bailar, hace esto, lo otro, pero viene a estudiar acá'. Por eso te estoy diciendo. Para mí, el cambio radical no existe. Sí el proceso. Hay mucha gente que, lamentablemente, les pasa algo y cambian. Hay mucha gente que no sabe nada de religión y les pasó algo, la muerte de un familiar, algo así, y se acercan. Y a la semana vos los ves y están así con barba, todo. Con eso no estoy de acuerdo. Además, está demostrado que después vuelve a ser como era antes. Por eso, es un proceso. Yo la vuelvo loca a Y [su maestra en el templo] porque le digo. '¿cuándo va a llegar mi momento en que me haga el clic, ese clic de decir 'voy a usar pollera, voy a estar más en la religión?'. Pero hay detalles, que uno no lo sabe. Uno puede decir, cumplo* shabat *o como* casher. *Pero hay muchísimas cosas que uno no puede hacer. Muchísimo más. ¿Y cuándo me va a llegar a mí el momento de decir?... porque ella dice que siempre, en algún momento llega, uno se pone a pensar y llega. Pero a mí todavía no me llegó. La verdad es que no siento hacer esas cosas, ponerme la peluca, esto y lo otro. Ya me va a llegar, mientras estudie.*

En este fragmento de la entrevista aparecen una serie de categorías a tener en cuenta. En primer lugar, el sujeto que realiza el cambio es un ser pensante: *"[…] en algún momento llega, uno se pone a pensar y llega."* No se trata de una

revelación, sino que la adopción de la religión como modo de vida es el resultado de un proceso que no requiere de fuerzas sobrenaturales, sino del propio sujeto que, gracias al uso de su intelecto, supera sus contradicciones.

A la vez, el interior del individuo se revela como una fuente de ambigua legitimidad para dar cuenta de sus comportamientos: *"[…] la verdad es que no siento hacer esas cosas, ponerme la peluca, esto y lo otro."*

No estamos ante el individuo que legitima, en función de sus impulsos interiores, las acciones realizadas u omitidas. Hay una permanente tensión entre el sentimiento y el conocimiento de los preceptos. Pero ninguna acción parece ir en contra del sentimiento. No se trata de reprimirse y actuar por oposición a lo que se siente, sino de modificar el interior de uno mismo a través de la inmersión en el estudio -*Ya me va a llegar, mientras estudie*-, de manera que se pueda alcanzar el momento en que el sentimiento se acople al deber. En última instancia, es el individuo quien decide qué hacer: *"Estudiar por qué esto, por qué lo otro. Después yo decido, pero estudiarlo. Yo sé que eso hay que estudiarlo. Ese es el camino."*

Para Sarina, su cuerpo no representa los atributos del cuerpo religioso. En el caso de la peluca, siente la tensión entre una sociedad secular que impone sus propias exigencias en lo relativo a la apariencia física y la comunidad, donde la mujer debe exteriorizar su judeidad de modos específicos. Su mundo es una intersección entre lo social y lo comunitario, y esta percepción parece acentuarse cuando recurre al modelo de los barrios judíos de Israel, donde las tensiones entre sociedad y comunidad no se manifestarían:

> *[...] yo estoy en Israel en un barrio religioso, a mí me resultaría mucho más fácil para mí, porque estoy rodeada de gente que, o sea, que me presentaría con pollera, con esto, con lo otro. Pero acá, con una sociedad así... igual no le tengo miedo a eso, pero influye.*

Los momentos de cambio ubicados en la percepción del futuro se relacionan con la apariencia física. Crecer en el cumplimiento de los preceptos religiosos supone incorporar la peluca, signo de judeidad que a la vez la distancia de los espacios extra comunitarios que frecuenta. Aunque en estos momentos no sienta la necesidad de usar peluca, sabe que es ahí a donde debe llegar. Lo que hace incierto su futuro no es el no saber hacia donde dirigirse, sino el no saber si estará a la altura de las exigencias, si lo logrará o se estancará en el camino. Una vez más, la trayectoria está centrada en sí misma, más que en las relaciones con los otros. El hombre al que aspira para formar una familia no es ni el religioso ni el laico, sino alguien que se encuentra en el mismo nivel que ella. Aunque sabe que el modelo de judío ideal se encarna en el religioso, no es uno de ellos a quien quisiera como pareja: *"No me gustaría un chico con el sombrero, no me voy a poner peluca."*

La referencia al nivel de religiosidad no es azarosa, sino que forma parte del discurso de la entrevistada. Su representación de los judíos está estructurada sobre niveles, donde el ortodoxo es aquel que se encuentra en la cúspide, pero también es, en cierta medida, una otredad, un imposible en la formación de la pareja. A partir de esta estructura, ella se ubica en un lugar intermedio, consciente de sus carencias: *"Me faltan años de estudio. No tengo ese nivel, como para llegar yo a usar peluca."*

El uso de la peluca corresponde al nivel alto, al cual no llegó pero al cual no quiere llegar por medio de presiones externas o por el conformismo. Antes de usar peluca, debe saber por qué lo hace, conocer las explicaciones profundas. Mientras que el discurso religioso enfatiza la acción por sobre la comprensión, asegurando que los preceptos deben ser cumplidos aunque se desconozcan las razones, divinas

y misteriosas, que los ordenan, en el discurso de Sarina la ecuación parece invertirse.

Noelia[78] toma cursos de educación judaica en el programa *Morashá* Universitarios- *Jabad Lubavitch*. Proviene de una familia donde sus miembros muestran diferentes grados de observancia religiosa. Asistió durante su infancia y adolescencia a una escuela que describe como "muy ortodoxa". En su relato se repite la sensación de ser rechazada por el hecho de no ser religiosa. Las compañeras de escuela no la terminaban de aceptar, y la sensación de incomodidad fue aumentando a medida que el mundo judío se hacía más religioso. Su noviazgo con un chico religioso no solucionó las cosas. No se sintió aceptada por la familia, y la relación no pudo proseguir.

El uso de la pollera era más que nada una exigencia del entorno, pero que no reflejaba su subjetividad:

> *Yo toda mi adolescencia, mi infancia toda, fui con pollera hasta los pies y yo jamás cambié. Eso no reflejó quién era yo. Y lo hice por una cuestión de reglas, reglas de uniforme. Yo lo hice porque era mi uniforme, pero nunca cambió mi vida. Quizás me veían por la calle y decían, '¡hay esta chica, que religiosa!', y nada que ver. Por eso, veo que no me refleja. El día que yo lo vea y esté de acuerdo con la norma y diga, 'si, es para mí', y opte por aplicarlo, ¿por qué no?*

Cuando se refiere a su futuro, no rechaza la posibilidad de ser portadora de una corporeidad acorde a las reglas religiosas. El *¿por qué no?* forma parte de sus respuestas, y abre las posibilidades a cambios en el modo de vivir el judaísmo. No obstante, los cambios aparecen supeditados a transformaciones anteriores en ella misma.

Con relación al discurso religioso, se observa una diferencia con el caso anterior. Sarina era consciente de las contradicciones entre el ideal y su vida real, pero aspiraba a un momento de resolución de la tensión de dos instancias portadoras de sus propios criterios de legitimidad. Noelia sabe que su comportamiento no se adapta completamente al discurso religioso, pero no espera el "clic" que en el futuro la haga orientarse por el camino "correcto". Por el contrario, reinterpreta el discurso en función de resaltar sus aspectos universales:

> *[…] hay cosas que estoy de acuerdo y cosas que no me parecen tan relevantes. Yo cumplo con lo principal, que lo cumpliría cualquier persona, no matar, no robar, cumplo con las cosas básicas de la vida, después de la religión tomo lo que me gusta y lo que estoy de acuerdo, porque hay cosas que uno no está de acuerdo. Igualmente las sabe, una cosa es saberla y otra cosa es aplicarla. Esa es la diferencia.*

De acuerdo al discurso religioso trasmitido en los curso de *Jabad Lubavitch*, todos los preceptos tienen el mismo valor, ya que todos han sido ordenados por el mismo Dios. En el caso de Noelia, la operación de selección de las cosas "relevantes" altera el fundamento del discurso religioso a la vez que el mismo queda trastocado en un depósito de saberes dispuestos para ser utilizados a conciencia del individuo. Mientras Sarina estudia para poder aplicar lo que aprende en su vida, Noelia marca las diferencias entre el conocer y el actuar, legitimando a los *lubavitch* como portadores de un saber que luego será retrabajado por el individuo, y a la vez negándoles ingerencia en la determinación de los modos de comportarse en la vida cotidiana.

[78] La entrevista fue realizada en 2005

Al igual que en el caso de Sarina, el sentimiento parece gobernar a acción:

> *[…] la mayoría te dice 'ponete los* tefilin *porque cuando te los ponés después vas a sentir tal cosa'. No se, a mi me parece que están primero las ganas de querer hacer las cosas. No podés ni rezar ni hacer cualquier cosa sin sentimiento, sin ganas.*

Las diferencias están en que Sarina busca, en el estudio, cambiar esos modos de sentir, de manera que su ser íntimo se adapte a la regla divina, mientras que Noelia, considerando la posibilidad de que su interior se modifique, no necesariamente aspira a ello.

No obstante, la relación con el discurso no deja de ser ambigua. Para Noelia, asistir a *Jabad* es un modo de mantener la identidad judía: *"[…] porque yo, si bien no sigo con bastantes cosas del judaísmo, es como que hace que siga haciendo lo poquito que hago."*

Llama la atención la idea de cantidad que se expresa en este pasaje. Los miembros de *Jabad* son vistos como representantes de un modo completo de ser judío. En relación a ellos, el no religioso es aquel que "hace menos". Más que pensar en que hay diferentes modos de ser judío, todos en pie de igualdad, Noelia se coloca en el interior de la misma estructura donde ubica a los *lubavitch.* En este sentido, se asemeja al relato de Sarina, para quien el estudio le permitiría acceder al lugar de quienes "hacen más". Legítimos representantes del judaísmo y transmisores de discursos clasificados por el entrevistado como estúpidos, la visión de los *lubavitch* es ambigua y compleja, irreducible a una sola dimensión. Pero a la vez, el hecho de reconocer que se hace poco, y no aspirar a más, muestra que el referente judaico de la identidad es uno más entre otros, y que se puede hacer un poco de judaísmo, y otro poco de otras cosas.

VI.3. Jabad Lubavitch visto por los seculares

Teniendo en cuenta cómo los seculares perciben a los *lubavitch*, se observa que el lazo entre unos y otros no se funda en una creencia compartida, sino en la forma que adquiere la estructura de la relación. En la mayor parte de los casos, los jóvenes no ven a los militantes como modelos a imitar, como ejemplos de una constancia religiosa envidiable y necesaria, como depositarios de un saber que se desea incorporar. No es la creencia en la validez del saber rabínico lo que funda el sentido de la presencia de los seculares en el espacio religioso, ni lo que permite el sostenimiento de la relación. No es, tampoco, un proyecto común concerniente a la redención de la humanidad.

A los ojos de los seculares, los religiosos aparecen como personas depositarias de atributos positivos que poco tienen que ver con la religión en sí. Son abiertos, solidarios, compañeros, tienen "buena onda". Cuando un alumno se ausenta durante un largo tiempo, se comunican por teléfono para saber qué le está pasando. Esa preocupación por el otro es un signo positivo que realza el valor de los *lubavitch* en tanto personas. Refiriéndose a uno de los rabinos, una joven mostraba que podía tenerles respeto a la vez que desvalorizaba el modo religioso de vida: *"tiene buena onda, es copado que tenga su pensamiento, aunque sea restringido al marco de la* Torá *y no pueda salir de él."* Lo que se valoriza es la afirmación de una personalidad, de una individualidad, de que tenga su propio pensamiento.

Incluso quienes se muestran más reacios a la ideología del grupo, rescatan su trabajo solidario, entre cuyas acciones está la de ser proveedores de trabajo. Varios de los participantes del programa *Morashá* trabajaron en el marco de *Jabad*,

sea en puestos de secretario/a, o como promotores/as. Otros consiguieron empleo por intermedio de la bolsa de trabajo y otros, finalmente, se entusiasmaron con la idea de poder insertarse en el mundo laboral a través de *Jabad Lubavitch*. En la visión de los jóvenes, *Jabad* no es una mera comunidad religiosa, sino una instancia que permite una primera inserción en un mercado laboral que en la Argentina se ha caracterizado, en los últimos años, por cerrar puertas antes que abrirlas. Estas instancias laborales suponen, por un lado, la realización de changas, y por el otro, la suposición de que a través de *Jabad* es posible desarrollar una vocación profesional, es decir, encontrar un trabajo acorde a los estudios realizados o en vías de realización. No obstante, como se ha visto, para muchos, la posibilidad de trabajar en *Jabad,* es vista en términos de un conflicto identitario, ya que se trata de contribuir a la difusión de una ideología que con la cual no se concuerda en aspectos que los actores consideran relevantes.

Por parte de los miembros de *Jabad*, el dar trabajo supone ayudar a la persona a insertarse en "un ámbito sano". Tal es el caso de una joven que, a los ojos de los *lubavitch* participaba en ambientes nocivos. Gracias a haberla ubicado en un trabajo, lograban que pasara su tiempo, al menos durante algunas horas del día, en un contexto diferente. Eso es visto, por los *lubavitch*, como un éxito en su misión de rescate de la judeidad.

Si la visión positiva se asienta en el hecho de que *Jabad* da trabajo, la condición de posibilidad de esta visión se encuentra en relación con las dificultades de inserción en el mercado laboral. Podemos aventurar algunas ideas al respecto. Si los jóvenes ven al mercado laboral como un espacio cerrado, es la comunidad la que reaparece como una solución al problema. Pero trabajar con los *lubavitch* supone comportarse como religioso en el trabajo, con lo que el ideal de la emancipación de los judíos se diluye cuando la vivencia de la judeidad se traslada por fuera del espacio privado, o se invierte cuando la disociación entre el espacio laboral y el de la creencia lleva a que se sea un judío en el trabajo y un hombre en el hogar.[79] A la vez, la identidad laboral se construye sobre la identidad étnico-religiosa. Deben ser judíos en el trabajo, y a la vez, si no hubiesen sido judíos, no hubieran conseguido ese empleo. En este caso, ¿la condición étnica se convierte, para los jóvenes, en un insumo curricular?

Si la inserción en el ámbito laboral permitía la vivencia de una identidad estructurada alrededor de la condición de trabajador, diferenciada de la religiosa, al ser los grupos religiosos quienes asumen la tarea de paliar las consecuencias de la crisis del mercado de trabajo, dos trayectorias, antes separadas, se unifican. Si los individuos realizaban trayectorias laborales independientes de las religiosas, en estos momentos nos encontramos ante casos donde ambas trayectorias se juntan, con la particularidad de que el trabajar en la comunidad no supone una identificación ideológica ni afectiva con la misma. No se trata de señalar el hecho de que muchos jóvenes trabajen en los ambientes de la comunidad judía, sino el modo en el que experimentan su trabajo, en el hecho de que trabajar ahí sea vivenciado en términos de contradicción o tensión entre el desarrollo de la trayectoria laboral y las creencias internas del individuo.

Las representaciones positivas que los sujetos tienen con respecto a los *lubavitch* se construyen por oposición a otros grupos con los cuales los alumnos han mantenido relaciones. Noelia había asistido al programa *Morashá* en la sede de *Sucath David*, pero había abandonado, poco conforme con el desarrollo de las clases. Cuando una amiga le contó que en *Jabad* también estaban ofreciendo cursos, al principio se mostró reticente. No quería ver más de lo mismo. Terminó asistiendo y, sorprendida, los encontró muy diferentes. Para ella, *Sucath David*

[79]Cabe recordar la máxima de Moses Mendelsshon "se un judío en el hogar y un hombre en la calle"

representaba el extremismo, la ortodoxia, las respuestas dogmáticas del tipo *"así está escrito".* En *Jabad* encontró calidez y apertura. Los rabinos aparecen como personas con las cuales *"se puede hablar"*, no como figuras distantes ni cerradas. En su relación con ellos se sintió aceptada tal como ella era, es decir, no religiosa.

Varias cosas pueden observarse de este testimonio. Por un lado, resulta llamativo que *Jabad* sea visto por contraste con la ortodoxia. Para comprender esta aparente paradoja, debemos tener en cuenta los significados que, para Noelia, revestían el concepto de ortodoxia. Ella había recibido educación primaria y secundaria en una escuela que ella misma define como muy ortodoxa. A medida que el campo judaico se volcaba hacia un aumento de la religiosidad, palpable en las transformaciones en el espacio público, ella se sentía cada vez más incómoda. Como no era observante, las compañeras de la escuela no la terminaban de aceptar. Llegó a tener una experiencia con un novio ortodoxo, que no funcionó debido a las diferencias en lo relativo al cumplimiento de los preceptos y al hecho de no ser aceptada por la familia de su compañero. En su relato se expresa reiteradamente la sensación de sentirse rechazada, de ser diferente y de cumplir con normas religiosas que no reflejaban su personalidad.

Por el contrario, *Jabad* aparece como un espacio donde es aceptada tal como es. Independientemente de concordar o no con las creencias de los rabinos, lo que importa es que en la relación pueda seguir siendo ella misma. No busca un grupo de pares, sino un espacio en el cual sentirse bien. Siendo *sefaradí*, prefiere una institución de origen *ashkenazí* como *Jabad* a una *sefaradí* como *Sucath David*. Lo que importa no es la fidelidad a un linaje trasmitido por vía familiar, sino a uno mismo en tanto individuo. Poder seguir siendo como se es y sólo cambiar si se *siente* que vale la pena hacerlo, si las reglas que debe llevar de acuerdo a un modo de vida religioso reflejan su personalidad. En su relación con los *lubavitch*, se observa que el individuo no busca una transformación del sí mismo sino ser aceptado tal cual es.

Observamos cómo, entonces, la condición de posibilidad de la interacción con *Jabad* es el incumplimiento del proyecto *jabadiano* de transformación de la persona. Esto no significa que *Jabad* sea un fracaso, ya que la noción de fracaso no integra el corpus de conceptos con el cual el movimiento evalúa los resultados de sus acciones. Lo que significa es que *Jabad* debe, para mantener a los miembros, negociar con sus propios objetivos de máxima. Limitarse, con todas las contradicciones y dudas que estos procesos de negociación generan en los coordinadores de las actividades.

En el relato de José encontramos la demarcación de diferencias entre los cursos del programa *Maianot*, que se llevan a cabo en la sede de *Jabad* de Pasaje El Lazo, y los cursos del programa *Morashá* en la sede Agüero. Se rescatan como atributos positivos, de estos últimos, la informalidad de las clases, el hecho de que, más que reproducir la estructura de una clase, sea, en palabras del entrevistado: *"más como una charla."* La formalidad de *Maianot* quedaba patente en el modo en que se manejaba el sistema de ausencias. A las tres faltas, el alumno no podía cobrar el estipendio. En *Morashá* ocurre lo mismo, con la diferencia de que el preceptor de *Maianot* aparecía como más inflexible que el de *Morashá*. Los contenidos de las clases eran los mismos, sólo que *Morashá* es definido como un espacio más cómodo. Cuando José ingreso al curso ya no se tomaban exámenes, lo que fue señalado como una diferencia positiva respecto a *Maianot*. Mientras que en El Lazo les exigían que tomaran apuntes para estudiar antes de los parciales, esas exigencias no estaban presentes en *Morashá*, o en caso de que lo estuvieran, era siempre dentro de un esquema de informalidad poco propicio a las imposiciones.

Lo que podemos rescatar es el hecho de que poco importaban los

contenidos, ya que no había diferencia entre lo que se enseñaba en un lugar y en el otro. Los criterios de selección pasaban, más que nada, por la forma que asumían las relaciones entre los jóvenes y la institución, forma que, a los ojos del entrevistado, distinguía lo flexible de lo inflexible y lo formal de lo informal.

Al asumir una relación con *Jabad*, el sujeto se ve a sí mismo refutando los estereotipos construidos sobre dicho movimiento. A la pregunta de si sus padres se molestaban con el hecho de que asistiera a la institución, invirtió la pregunta e inquirió: *"¿por qué no se va a poder ir?"* En efecto, al relacionarse con *Jabad*, podía distinguirse de *"esa gente que por ahí no conoce y te dice 'ahí no vayas porque te lavan la cabeza'." Jabad* integraba un espacio mayor, el del judaísmo, donde diferentes instituciones religiosas ofrecían espacios donde ir a escuchar charlas y asistir a cursos. Así como podía asistir a instituciones de la corriente conservadora sin ningún problema, podía conjurar los temores y desconfianzas respecto a los *lubavitch* al colocarlos en el mismo espacio que el resto del mundo judío. Al fin y al cabo, todos hablaban de lo mismo. La refutación del paradigma de lavado de cerebro se realizaba a través de la inclusión de *Jabad* en un conjunto de instituciones que incluían aquellas frente a las cuales los *lubavitch* aspiraban a diferenciarse.

El poder sentirse partícipe de una relación cuya forma difiere de una clase tradicional aparece en otro testimonio, donde el esquema de la clase, asignado a los cursos de *Maianot*, es relacionado con la pasividad del alumno, mientras que la estructura de la relación en *Jabad* es comparada a la de un foro temático, donde las personas se sientan, alrededor de una mesa, para intercambiar ideas. Lo servicial y lo ameno forman parte de la representación que la persona se hace de la relación, donde se rescata el hecho de que en los recreos sirvan comida en buen estado, y no lo que un entrevistado denominó, despectivamente, como *"las galletitas húmedas"* ofrecidas en *Maianot*.

El señalamiento de estas características positivas no se corresponde con la aceptación de las formas de pensar del grupo. La misma entrevistada confesaba que asistía a las clases *"con la mente 'no me vas a llenar la cabeza'."* El no tomar apuntes mostraba el poco interés en los conceptos transmitidos. Reivindicándose atea, expresaba molestia ante la pasividad del sujeto religioso, manifestada en la confianza depositada en Dios incluso ante situaciones trágicas como la muerte de un hijo. Convencida de no querer cambiar su vida, no obstante rescataba de *Jabad* el modo en el que se comportaban ante los demás, modo que permitía la continuidad de la relación y que aparecía como una diferencia positiva a la hora de elegir entre las ofertas del sistema de educación judía no formal.

Por parte de *Jabad*, la informalidad no es precisamente un atributo positivo. En una conversación con el director del proyecto *Morashá*, donde le expuse algunas de las consideraciones arriba mencionadas, me comentó que a él le molestaba que lo vieran como un igual, expresando que si un profesor ingresaba a un aula y se sentaba en el suelo con los alumnos, quizás en un primer momento generase afinidad con ellos, pero a la larga, el resultado sería negativo. Por su parte, él prefería que lo vieran como a un *moré* [maestro]. La informalidad aparece, a los ojos de los rabinos, un mal con el que hay que convivir. De hecho, el haber modificado el nombre del programa por el de Instituto Superior de Estudios Judaicos, así como el tomar exámenes de nivelación, respondía a una necesidad de darle, de acuerdo a sus propias palabras, mayor seriedad al proyecto. El rabino sostenía que había gente que no asistía a *Morashá* porque lo veía muy informal. No obstante, el intento fracasó y los cursos siguieron manteniendo el carácter que habían tenido durante los dos años anteriores[80].

[80] Al menos hasta el momento de la redacción de esta tesis. Conversaciones recientes con el rabino muestran que

VI.4. La vinculación desde el conocer

El programa *Morashá* es, para los seculares, una fuente de conocimientos e informaciones. *Jabad* aparece, ante ellos, como un productor de discurso que el individuo consumirá de acuerdo a sus inclinaciones personales, las cuales, como pudimos ver, tienden a un corrimiento hacia lo universal, lo que supone la eliminación de sus componentes sobrenaturales, así como normativos o *halájicos*:

> *Lo que estudiás acá tiene que ver con lo religioso, pero te sirve, en realidad, hay varias cosas que te sirven, sacando el contexto. No se, un montón de cosas. El* lashón hará*. No hablar de una persona cuando no está presente, es malo. Y eso te sirve, a pesar que no sea el* lashón hará*, te sirve para vos. No hablar mal del otro te sirve, sacándolo de contexto, de lo que es judío religioso. Después tenés un montón de cosas que te sirven, sacándolo del contexto religioso.* (José)

De este modo, a la pregunta sobre si se cubriría la cabeza con una peluca, Noelia responde que *"no, si no estoy convencida y no acepto eso, no."* No obstante, la ética religiosa que aprende en *Jabad* le indica que el deber de las mujeres es usar peluca. Noelia conoce la regla,

> *[…] pero es como que yo, hay cosas que estoy de acuerdo y cosas que no me parecen tan relevantes. Yo cumplo con lo principal, que lo cumpliría cualquier persona, lo universal, no matar, no robar, cumplo con las cosas básicas de la vida. Después, de la religión, tomo lo que me gusta y lo que estoy de acuerdo, porque hay cosas que uno no está de acuerdo. Igualmente las sabe, una cosa es saberla y otra cosa es aplicarla. Esa es la diferencia.*

El judaísmo se percibe como parte de la propia vida, pero una parte con la cual se puede estar conectado para luego desconectarse y volver a conectarse más tarde. Esa conexión se da a través del estudio y el incremento de conocimientos, pero no de la práctica ritual ni del cumplimiento de los preceptos. La vinculación es discontinua, los seculares dejan de asistir a *Morashá* cuando consiguen un trabajo que les insume el tiempo que antes dedicaban a los cursos, y cuando dejan el trabajo, vuelven a *Morashá:*

> *"Yo estoy orgullosa de ser judía. Yo no puedo dejar de conectarme con el judaísmo. Voy, me voy, pero siempre vuelvo. Me gusta ir a estudiar, me gusta el idioma, me gusta saber de mis raíces, saber por qué soy así, me gusta."* (Noelia)

Lo que se encuentra en el centro del relato de Noelia es la idea de gusto. Gusto por el estudio, el idioma, el conocimiento de una parte de sí mismo. Con respecto a estas cuestiones, Natalia comenta que su participación en *Jabad* le aportó mayores conocimientos sobre su religión, aunque no se asuma como persona creyente:

> *Yo antes era como una judía totalmente asimilada, ahora lo sigo siendo pero quizás conozco un poco más cuando me rodeo, en general, con gente no judía. A veces me hacían mil preguntas y sabía menos que el que me hacía la pregunta. Y está bueno saber. […] me parece bueno ir sabiendo de las cosas, por más que yo no concuerde, el tema de quizás poder*

existieron cambios importantes que no he llegado a analizar.

explicar. Está bueno porque es parte de mi ascendencia.

El conocimiento aparece, para los entrevistados, como un criterio de distinción entre los que saben y los que no. La vinculación hacia un judaísmo que es objeto de conocimiento es paralela a la afirmación de la legitimidad del deseo personal, del sentimiento profundo, con relación al cumplimiento de las *mitzvot.* Lo que observan como una falta es la ignorancia. Es así como la vinculación desde el conocer es paralela a los procesos de subjetivación e universalización del vínculo con lo religioso:

> *No es, quizás, como mucha gente que no lo hace porque quizás no lo conoce, o porque mucha gente esté en contra. Yo lo conozco, lo que es el* kashrut*, el* casher*, y se que tampoco estoy en contra. La cuestión es que simplemente no quiero, porque siento que no es el momento, quizás en algún momento lo sea, quizás no. Y que hay otros valores primordiales para que yo pueda cumplir antes que eso. Puede que me esté equivocando o no, pero las personas elegimos y yo elijo eso.* (Esteban)

En este sentido, se observa una diferencia con el discurso *jabadiano*, según el cual la acción debe estar determinada por una ley exterior. El judío, de acuerdo a la ortodoxia, debería cumplir con las *mitzvot* no en función a lo que le dicta una voz interna, que por cierto podría ser la del instinto del mal, sino de acuerdo a lo que dicta la ley, más allá de sus deseos. *"Quiero comer jamón -exclamaba un rabino- pero no puedo. Quiero pero no puedo. Esa debe ser la actitud del judío."*[81] El judío debe comportarse como tal, más allá de que pueda comprender o no el sentido de la acción. Para legitimar este argumento, el judaísmo ortodoxo se remite a la historia de la entrega de las tablas de la ley en el monte Sinaí, donde el pueblo judío aceptó la *Torá* exclamando "Haremos y escucharemos". De ahí se desprende que la persona debería, en primer lugar, cumplir los mandamientos (hacer) y luego intentar comprender su sentido a través del estudio (escuchar). Al cumplir repetidamente con las *mitzvot*, el individuo descubre que su deseo verdadero era vivir de acuerdo a la voluntad divina, pero que por influencia de la sociedad, no podía darse cuenta de ello. La función del rabino queda explicitada en esta concepción del mundo. El rabino es aquel que debe despertar el judaísmo que cada judío lleva dentro de sí, aquel que puede decirle a la persona quién es ella en realidad.

De acuerdo a una historia que escuché en el transcurso de mis observaciones, un judío había generado en sí la curiosidad acerca de los *tefilín*, y habiendo consultado a un rabino, le explicó su postura: "yo quiero ponerme los *tefilín*, pero necesito que usted me de una explicación razonable para hacerlo". El rabino le respondió que, debido a un viaje que tendría que realizar, no podía ofrecerle la explicación, pero le pedía que comenzara a colocárselos, al menos hasta que él regresara. El joven accedió. Un mes más tarde, el rabino le comunicó su regreso y le ofreció un encuentro para darle la explicación. El joven respondió: "yo no se qué es lo que me va a decir, pero lo que nunca va a lograr es que yo deje de ponerme los *tefilín*".

Esta historia refleja un esquema que va de la acción al sentimiento. No se trata de sentir para hacer sino que, como muestran las siguientes palabras del rabino, es el hacer lo que provoca el sentimiento: *"Es como la persona que no le interesa el fútbol, pero comienza a ir todos los Domingos a ver a River. Va a llegar el momento en que se va a hacer hincha de ese equipo"*[82]

[81] Observación de campo, cursos *Morashá* Universitarios, 2006
[82] Observación de campo, cursos *Morashá* Universitarios, 2005

Los conocimientos adquiridos se convierten en insumos que el individuo puede utilizar en distintas circunstancias de su vida, más allá del ámbito religioso. En este sentido, es la utilización creativa de lo incorporado en los cursos lo que da cuenta de la vinculación del secular con lo judaico. En el caso de uno de los estudiantes, la lectura de la *Torá* le ha permitido enriquecer sus conocimientos generales:

> *Estoy leyendo la Biblia pero como una novela. De última está bueno saber, porque yo antes de entrar a* Jabad *no sabía el orden, no sabía quién estaba primero, si Abraham o Moisés. Ahora, por lo menos, eso me sirvió para saber eso. De última, es cultura general, aparte de religión.* (Raúl)

En este sentido, el sujeto logra incorporar lo que aprende en la institución no para transformarse, sino para incorporar insumos al desarrollo de características que trae desde antes de vincularse con los *lubavitch*. Para él, la Biblia contiene motivos que se observan en la literatura profana, como el del niño arrojado al mar. De esta manera, el saber profano se enriquece al incorporar conocimientos de religión que son desprovistos de su potencialidad normativa. El poder incorporar lo religioso en un marco de conocimientos seculares le permite al sujeto mantener la relación con *Jabad*.

En algunos casos, lo aprendido funciona como insumo para reproducir una imagen negativa del judaísmo ortodoxo:

> *Por ejemplo, ahora me estoy dando cuenta que me parece interesante poder seguir sintiendo rechazo pero con una base mínima de conocimiento. Antes era un rechazo que no tenía una explicación lógica. Era porque me molestaba y punto. En cambio yo ahora escucho y digo: 'no puedo creer que sean tan sumisos hacia esto que ellos llaman Dios'. Me cuesta creer bastante y trato de entender lo que ellos piensan, y me parece que igual está bueno el tener fe, sea cual sea la religión, que está bueno porque ayuda al hombre. Yo soy una persona que no tiene fe, y por ahí considero que sufro más. Pero me parece bueno poder saber sobre mi religión.* (Natalia)

Al aprender más sobre la religión, el individuo cree conocer más a los religiosos, y reproduce una imagen negativa de los mismos:

> *Saber por qué son así, los religiosos, más o menos, por qué son tan cerrados, y da miedo que sean así. 'No procurarás la paz a tus enemigo', entendés por qué discriminan a la gente, porque la Biblia muchas veces dice eso, ustedes son el pueblo elegido. Por ahí te dice, también, 'tratá bien a los extranjeros porque fuiste extranjero en Egipto', pero eso está como más escondido.* (Raúl)

La lectura individual de la *Torá* conduce a la capacidad de producir una interpretación no necesariamente adaptada a los discursos religiosos. En este sentido, Dina no habría sido violada, sino que, afirma el entrevistado, se habría *"dejado hacer"*, y luego sus hermanos habrían aniquilado a todo un pueblo en represalia. El mensaje bíblico, lejos de resumirse en "no hagas al otro lo que no quieras que te hagan a ti", parece decir: *"hacele caso a todo lo que te dice Dios, no te va a ir mal, y por más que le hagas caso también te va a ir mal porque Dios quiere que te vaya mal, porque algo [malo] seguro hiciste."* (Raúl)

El conocimiento es un insumo que le permite al sujeto evaluar el comportamiento de los mismos religiosos, encontrando contradicciones entre el discurso y la acción:

> *Empecé a notar que la* Torá *y el judaísmo eran algo que no estaba hace muchos años por casualidad, sino porque tiene una base muy sólida, y que todas las preguntas cierran. Pero también tuve encontronazos con el judaísmo porque yo veo que en la* Torá*, si bien las cosas cierran, la gente, la misma gente religiosa que cumple la* Torá *y que predica con la* Torá*, muchas veces no cumple con todas las cosas. Pero con cosas realmente, no digo básicas, sino digo primordiales. Entonces eso me hace dudar un poco de la fuerza que puede llegar a tener la* Torá *en cuanto a las personas. Obviamente no dudo que tiene fuerza en la vida y en el tiempo, que perdura desde que se creó. Otros pueblos fueron variando, se distorsionaron, desaparecieron. Esto no, esto tiene una fuerza. Pero la fuerza en cuanto a la gente, eso me hace dudar.* (Esteban)

Ante esas contradicciones, el sujeto internaliza una serie de compensadores que le permiten mantenerse en la fe:

> *Hay algo que me mantiene esperanzado que es que muchos me dicen, muchos pero muy pocos en proporción a la gente religiosa, que es que no les haga tanto caso a ellos, a lo que dice la gente, sino que le haga más caso a la* Torá*. Que no me pierda tanto en lo que dice la gente, si bien ellos son los que me explican y cosas así, porque la* Torá *es algo que es muy complejo y muy completo, pero las personas tienen sus falencias, por más sabias que puedan llegar a ser. Ir bajo el camino de la* Torá *y no tanto de la persona. Me lleva a confusión, muchas veces, pero bueno…eso es lo que me mantiene más fuerte en cuanto al camino de la* Torá*.* (Esteban)

Podemos dividir los saberes trasmitidos por el grupo en dos categorías: relativos a lo sagrado y compensadores. Entre los primeros, incluimos aquellos conocimientos tomados de las fuentes sagradas, como la *Torá* y el *Talmud*, los cuales hacen referencia a las leyes que guían el comportamiento del judío. A medida que el sujeto aprende cuáles son las prescripciones *halájicas* respecto al comportamiento, se dota de un saber que le permite evaluar el grado de compatibilidad entre el contenido de la ley y lo que los individuos que forman parte del grupo realmente hacen. No obstante, los miembros de los grupos religiosos no suelen actuar como el tipo ideal señala, y esto termina por provocar una imagen negativa de los mismos. Ante esta situación, el discurso del grupo dispone de una serie de compensadores: "el mensaje es santo, pero nosotros somos humanos y podemos fallar"; "no somos *tzaddikim*". La figura del *tzaddik*, del justo, constituye un ideal que ha sido encarnado en el pasado en figuras emblemáticas como Noé, Abraham, Moisés, rabí Akiva, los diferentes *rebes* de la historia del jasidismo. Incluso ellos cometieron errores. Con más razón, los hombres actuales, alejados del modelo ideal, pueden equivocarse.

El compensador permite mantener al individuo en el interior de un grupo donde sus integrantes no siempre actúan en función del mensaje. Pero a la vez, puede mantener al individuo en un espacio periférico reproducido por el propio compensador. Aquel que incorpora el compensador puede legitimar el no cumplimiento de las pautas religiosas que el grupo considera fundamentales en la determinación de los criterios de pertenencia. En ese sentido, puede alegar que, a pesar de las prohibiciones relativas a las leyes del *kashrut*, come jamón porque no es un *tzaddik*. La internalización del compensador puede llevar tanto a la integración del individuo en el grupo como a la legitimación de su posición periférica.

VII. PERIFERIA Y LEGITIMIDAD

Si el centro es el núcleo duro del movimiento, donde se encuentran los militantes y los fieles, la periferia es ese espacio de circulación producto de la misma actividad misionera, cuyo sentido es construido por los actores. Para los *lubavitch*, los seculares son personas en cuyo interior se libra la lucha entre una tendencia innata a conectarse con el judaísmo y *Amalek*, que intenta bloquear el camino. En la medida en que se trate de un sujeto en permanente lucha, el hecho de que, tras pasar varios años en relación con *Jabad* no haya adoptado el modo de vida religioso, no es percibido como un fracaso, lo que no quita que los *lubavitch* no intenten mejorar sus estrategias "proselitistas". No es posible afirmar *a priori* si la persona ha cambiado o no, ya que esto depende de cómo se miren las cosas. Desde el punto de vista de *Jabad*, todo contacto con la *Torá* produce un cambio, deja huellas en la persona, alimenta los deseos de desarrollar el judaísmo. Si este impulso inicial no se traduce en actos concretos, es porque *Amalek* enfría estos sentimientos. Cuando los rabinos cuentan su historia, introducen las influencias externas como factores tendientes a la contención de los cambios: *"cuando quería rezar en el avión, siempre pasaba algo y no podía pararme."* Se trata de interpretar los acontecimientos externos como estrategias de *Amalek*, pero también de introducir esta figura en el sistema de representación de los seculares, de manera que la incorporen en el proceso de dotación de sentido de su propia relación con lo judaico. En términos seculares, *Amalek* es la sociedad, la mirada de los otros, "el qué dirán", y para adoptar un modo de vida judaico, es preciso liberarse de las influencias externas. De este modo, el proceso de retorno es interpretado en los mismos términos que una lucha entre el yo auténtico y la sociedad que masifica. Una sociedad de consumo, irracional, que priva a las personas de la libertad de poder expresarse tal como ellas son.

La continuidad de la identidad del grupo se encuentra en relación con el modo de concebir los resultados de su actividad misionera. William Shaffir ha señalado cómo, para los *lubavitch*, el proselitismo es una vía de fortalecimiento de la identidad, que más allá de los resultados medibles en la cantidad de retornados, contribuye a la persistencia del grupo. El enseñar, el intentar convencer a otro, es un modo de aprender a pensar como un *lubavitch*. A la vez, lo que interesa a Shaffir es observar no lo que los miembros del grupo consiguen en términos objetivos, sino lo que creen estar consiguiendo. Las historias sobre personas comunes y corrientes que se colocan por primera vez los *tefilín*, o encienden las velas del *shabat*, o casherizan sus hogares, son interpretadas como los inicios de una vida enmarcada en preceptos religiosos y como progresos del movimiento en esa dirección (Shaffir, 1995). Del mismo modo que un militante de izquierda puede considerar la toma de una fábrica como un paso adelante en la adquisición de una conciencia de clase, aunque los obreros no se afilien a ningún partido "revolucionario", los *lubavitch* interpretan cada acción relacionada con los preceptos judaicos como un avance sumamente valorado en el desarrollo de la judeidad de la persona.

El sujeto que experimenta ciertos cambios sin convertirse, permanece en la periferia del movimiento, periferia en la que se realizan los intercambios a través de los cuales los *lubavitch* reproducen su identidad, legitimándose dentro del campo judaico, al permitirles presentarse a sí mismos en contraposición a la noción de lavado de cerebro.

La estrategia de *Jabad* no puede comprenderse más que incorporando al movimiento en un campo judaico en el cual disputa su legitimidad. Si bien el jasidismo es una corriente ya admitida dentro de los marcos oficiales del judaísmo, es la actividad misionera de los *lubavitch* la que los ha hecho receptores de una serie de discursos estigmatizantes tributarios de la noción de lavado de cerebro. Los discursos en torno al caso Potaz son, quizás, aquellos en los cuales la denuncia contra *Jabad* adquiere sus mayores dimensiones, donde el movimiento es acusado de calumnias, lavado de cerebro, violación a la propiedad, planificación de separación de familias y robo de niños para convertirlos en ortodoxos. Potaz denuncia cómo sus hijos fueron robados por *Jabad Lubavitch* en función de mentiras perpetradas contra él. En su página web[83] puede leerse su historia, cómo se acercó a las colonias de verano de *Jabad*, como intentó alejarse al comprobar que los *lubavitch* tenían la intención de enviar a uno de sus hijos al programa *Ieladeinu*, luego de haber sido diagnosticado con un trastorno emocional, y de cómo vaciaron su casa y lo dejaron en la calle y sin recursos. En la misma página, un link conduce a una extensa definición de las sectas tomada de la página católica www.churchforum.org, pero el discurso de su denuncia lo mantiene dentro de los marcos del judaísmo, como puede verse en las apelaciones a fuentes sagradas como la *Torá* o la *Aggadáh de Pesaj*. Las representaciones en torno al lavado de cerebro no sólo se observan en el discurso de Potaz, estructurado sobre denuncias que colocan a *Jabad* en el terreno de la ilegalidad, sino también en cierto sentido común que percibe a *Jabad* como un movimiento sumamente organizado, con objetivos claros, manejo de base de datos y capacidad de influencia en los jóvenes, a los que se caracteriza como vulnerables.[84]

Frente a estos estigmas, *Jabad* intenta construir y poner en circulación un contradiscurso que, no obstante, se estructura sobre la base de una contradicción entre, por un lado, la efectividad y veracidad del mensaje constatada en el número de retornados y por el otro, en la incapacidad de *Jabad* de convertir a los jóvenes que participan en sus actividades, haciendo de esa incapacidad una virtud que refuta la acusación de lavaje de cerebro.

Como subestructura interna al campo judaico, *Jabad Lubavitch* intenta construir su legitimidad, refutando los estigmas dirigidos hacia ella. Pero esa legitimidad se construye en función de dos fuentes contradictorias. Por un lado, la legitimidad que surge de los procesos de conversión interna realizados por los *baalei teshuvá*. El retornado es aquel que atestigua la veracidad del mensaje del movimiento. El número es, para *Jabad*, un criterio de legitimidad, la cantidad de miembros a nivel mundial es una muestra de que el grupo es portador de la verdad. Pero por otro lado, el estigma de ser lavadores de cerebro es contrarrestado cuando los mismos jóvenes que, asistiendo a las actividades de *Jabad*, no se convierten.

Al despedirnos del viaje de estudios a San Clemente, los rabinos remarcaron el hecho de que los jóvenes que habían pasado tres días con los religiosos regresaban a sus hogares tal como habían salido: *"¡Sus padres les van a decir que volvieron iguales! ¡¿Dónde están la barba y la peluca?!"*, exclamaba uno de los coordinadores. En este sentido, al intentar distanciarse de la imagen de la secta, se ponía como un valor positivo el hecho de no haber provocado en las personas los cambios característicos, al menos en el plano de la apariencia exterior, del proceso de conversión. El hecho de que ninguno se hubiese vuelto religioso en esos días, más que un fracaso es una constatación del carácter abierto y tolerante, quizás inofensivo, de *Jabad*. El movimiento exterioriza la imagen de una organización que no intenta transformar, sino que ofrece judaísmo a personas que, a su vez, son aceptadas tal como son. Pero esta tensión entre mostrarse tolerantes para estar en

[83] www.potazvsjabad.com.ar
[84] Estas representaciones se pusieron de manifiesto en el taller "Judíos sueltos", organizado por Pablo Huppert en 2006, al que asistieron judíos no religiosos ni afiliados a instituciones.

consonancia con un modelo aceptado de institución, aceptado en tanto refuta los estereotipos fundados sobre el modelo de lavado de cerebro, y apelar al retorno de los judíos a la práctica religiosa, es constitutivo de la realidad del movimiento *lubavitch*, y es una muestra de cómo los valores del mundo exterior penetran en el modo en el cual se relacionan con los seculares.

Durante las últimas clases del ciclo del 2004, los rabinos se dirigieron a los seculares remarcando que ninguno de ellos se había vuelto religioso por ir a *Jabad*. Pero eso no suponía que no se deseara la producción de cambios. Muchas personas, afirmaban, estaban invirtiendo dinero en ellos, y la mejor devolución que podían hacer era construir una familia judía, casándose con un judío. Pero esa exigencia se mantenía dentro de los límites del discurso del campo judaico, más allá de la ortodoxia. Apelaba al deber de mantenimiento de la identidad colectiva.

La periferia es el espacio de participación desde el cual las personas administran su presencia en la institución y controlan la información que exteriorizan. Desde ahí, la participación es experimentada como una permanente negociación. Cuando los seculares se niegan a que los rabinos les coloquen los *tefilín*, están exteriorizando su distancia respecto al modelo del judío ortodoxo, evitando realizar una acción que podría significar un traslado de la periferia al centro del grupo.

Mientras cruzábamos la plaza de la calle Anchorena, uno de mis compañeros de estudio me explicaba que a los rabinos no se les podían *"mostrar todas las cartas"*, que había que saber cuándo imponerse y rechazar las invitaciones a colocarse los *tefilín* o a asistir a las cenas de *shabat*. La relación se percibía como una constante negociación, no exenta de tensiones, donde los rabinos tendrían el objetivo de atraer a las personas hacia el centro, y de lo cual había que tener cuidado. El joven me aseguraba que muchos abandonarían, ya que los *lubavitch* habían *"apretado el acelerador a fondo"*. En otras ocasiones, las personas aseguraban que los exámenes, que, según ellos, habían sido tomados para poder distinguir entre aquellos que tenían interés en los cursos y los que no, traerían como consecuencia, quizás, la expulsión de algunos alumnos. Puede verse cómo la posición periférica va acompañada de una percepción de la relación en términos de conflicto, donde los intereses de *Jabad* y los de los seculares difieren. Esa percepción de conflicto puede ser exteriorizada como tal, como cuando el rabino nos agradeció haber asistido a una actividad de integración y uno de los seculares murmuró: *"nos hacen venir a punta de pistola, no tienen perdón de Dios."*

El espacio periférico se construye, simbólicamente, por oposición a la *yeshivá*. Yendo a buscar agua con uno de los participantes del programa *Torá* para Todos, que luego se integró a *Morashá*, nos topamos con un aula donde adolescentes vestidos de negro hacían una pausa en sus estudios para desayunar. *"Esto es una secta"*, no pudo evitar decir mi compañero, mientras llenaba su vaso. En la construcción simbólica del espacio, la *yeshivá* aparece como lugar imposible. Cuando uno de los seculares confesó asistir al psicólogo para controlar lo que definió como *"mi propia locura"*, el resto de los compañeros le sugirió que se fuera al cuarto piso, donde se encontraban estudiando los religiosos.

Reconstruir la periferia es una tarea permanente. Muchas acciones pueden leerse como exteriorizaciones de la diferencia, independientemente de la voluntad e intereses de los actores. No se trata de que ellos actúen para mostrarse diferentes, sino que su modo de actuar coloca esa diferencia en el espacio de la interacción. En los pocos casos en que asistieron al templo, se mantuvieron apartados de la congregación, sentados en el fondo del salón y constituyéndose como grupo aparte, tarea facilitada por los mismos rabinos, que les ofrecieron ese lugar pensando que ahí se sentirían más cómodos. Entre los modos de exteriorización de la diferencia,

cabe resaltar el cobro del estipendio por la asistencia a las clases, lo que marca un modo novedoso de relación entre las instituciones judías y los individuos.

Jabad Lubavitch da forma a un discurso que legitima el estipendio que otorga a los participantes del programa, intentando diferenciarse de la noción de "pagar por estudiar". En la página web del movimiento hay una serie de preguntas y respuestas sobre el programa, entre las cuales, a la pregunta "¿Es vedad que pagan por estudiar?", se responde que "No. En ISEJ Universitarios[85] valoramos tu esfuerzo en participar del programa, y vos con tu asistencia y seriedad en el estudio, te haces acreedor de una beca monetaria *o la posibilidad de realizar un viaje de estudios en Mayanot Institute of Jewish Studies, Jerusalem, Israel"* (Remarcado en el original). El subrayado de la opción por el viaje da cuenta del intento de los organizadores de desvincularse del pago del estipendio, proponiendo otras opciones más acordes al modelo de un seminario de formación religiosa que al de un proveedor de dinero fácil. Al subrayar la opción del instituto Mayanot, está marcando la opción "legítima", dejando en el beneficiario del programa la responsabilidad de optar por la otra. De este modo, *Jabad* puede afirmar que sus intentos de difundir las enseñanzas del judaísmo chocan con la ambición materialista de los seculares.

Jabad se concibe como parte de un relato histórico donde el mundo aparece dividido entre los difusores del mensaje divino y el resto de los mortales. Al preguntar al director del programa cómo evaluaban el tema del estipendio, me relató la historia de Abraham, quien había sido el primero en luchar por el monoteísmo: *"Salió con el* Mitzvatank *a difundirlo, como Jabad."* El patriarca tenía una tienda en el desierto, sin puertas, para que las personas pudieran ingresar fácilmente desde cada uno de los lados, donde les ofrecía de comer. Cuando se disponían a pagarle, les respondía que con agradecer a Dios bastaba. En una sociedad politeísta, los hombres querían saber a cual de todas las divinidades debían agradecer. "Al único que existe", respondía Abraham. A quienes se negaban, les cobraba diez veces más de lo habitual. En definitiva, todos terminaban agradeciendo a Dios. Tal como lo entendían en *Jabad*, se trataba de una inversión realizada por el patriarca, pero que no podía medirse con los patrones de las matemáticas. Misma inversión que realiza *Jabad*, imposible de medir matemáticamente, donde se trata de llegar a todos los judíos, no sólo a los que se hacen presentes por un interés "legítimo". Llegar a todos los judíos es lo que Dios quiere de los *lubavitch*, y en ese sentido, las cuentas divinas no pueden ser evaluadas por los mortales. La legitimación se construye por un efecto de homologación, donde las realidades de los tiempos de Abraham se repiten en la actualidad, y donde, a la vez que *Jabad* ocupa el lugar del patriarca, y el *Beit Jabad* homologa su tienda abierta hacia los cuatro lados, los judíos alejados de sus raíces aparecen como la reproducción moderna de los viajeros del desierto.

Al igual que en el caso de Abraham, se trata de ver una relación, imposible de medir, entre inversión y resultado ¿Cómo saber el resultado de la inversión del patriarca? Del mismo modo, resulta difícil saber si los resultados de *Jabad* justifican la inversión. Esta dificultad surge del abanico de objetivos del movimiento, donde el retorno a una vida religiosa es el objetivo de máxima, pero cuyo incumplimiento está lejos de ser la constatación de un fracaso. Las trayectorias no son concebidas como caminos ascendentes, sino marcados por avances y retrocesos, lo que conduce a ver que quien ha estado relacionado con los *lubavitch* y se ha alejado, lleva consigo el mensaje aprendido, que en algún momento se volverá a rebelar. Pero a la vez, la actitud legítima del *lubavitch*, es decir, construida como legítima a través del discurso, es la de un permanente inconformismo. Así como no hay fracaso, tampoco existe la noción de éxito acabado.

[85] Instituto Superior de Estudios Judaicos. Es el nombre que recibe el programa Morashá a partir de 2006.

En cierta ocasión, me relató el rabino, dos emisarios se habían dirigido a un pueblo en busca de judíos, sin haber podido encontrar a ninguno. Decepcionados, le escribieron al *rebe*, explicándoles cómo habían desperdiciado el tiempo. Días después, en un encuentro jasídico, el *rebe* contó que una mujer le había escrito, diciéndole que había visto por la ventana de su casa a dos jóvenes religiosos que le hicieron recordar a sus antepasados en Europa, sensación que la llevó a encender las velas del *shabat*. Si los emisarios hubieran sabido eso no habrían pensado que habían perdido el tiempo. Así como el *rebe* alentaba a aquellos que se sentían decepcionados, exigía mayores esfuerzos de quienes se jactaban de haber organizado grandes eventos reuniendo a importante cantidad de judíos. A estos, el *rebe* les hacía ver que el resultado no había sido suficiente.

Los *lubavitch* son conscientes de que se ha educado a una parte de la población judía a vincularse con el judaísmo a través del dinero, y la pregunta que se hacen es si vale la pena aquello que definen como "el daño producido". Como justificación, alegan, entre ellos, que han llegado a un público que de otro modo hubiera sido inaccesible. Ven su propia situación como un momento insólito en el que pueden ser escuchados por jóvenes provenientes de ambientes seculares. Se perciben disfrutando de un momento de oportunidades que deben aprovechar al máximo. Aquí tenemos una legitimación pragmática, que apela al resultado más visible, la presencia de los seculares en la institución religiosa, posibilitada por el pago de un estipendio.

Otro modo de legitimación apela a la ley judía, según la cual, si una persona desea estudiar *Torá* buscando un beneficio material, se le debe enseñar, ya que las mismas enseñanzas terminarán por mostrarle lo errado de sus objetivos. De ahí que, más allá del motivo por el cual los jóvenes asisten a las clases, lo que importa es el resultado que se obtendrá en el futuro, cuando la luz de la *Torá* los conduzca por el buen camino. El potencial retornado es concebido del modo opuesto al no judío que aspira a la conversión. Si en este último caso lo que la institución considera como variable determinante para su aceptación son los objetivos perseguidos, llevando a rechazar a los aspirantes movidos por un deseo de contraer matrimonio con una persona judía, ya que este se considera un motivo no válido, en el caso del judío, no importa si sus motivos son dignos o no, sino que se espera que los mismos sean transformados en el proceso. De un lado, el proceso de conversión, que implica abrirle la puerta del grupo a un extraño desde el punto de vista étnico. Del otro, el retorno, el miembro del pueblo que se encuentra en peligro y que, por lo tanto, hace peligrar la continuidad del pueblo.

La transformación mencionada debería darse, desde la óptica de los *lubavitch*, por el hecho de escuchar, durante un período de tiempo prolongado, palabras de *Torá.* Se supone que la costumbre hace al gusto, como cuando una persona escucha varias veces la misma canción. La repetición del estímulo transforma el gusto de la persona, y de ese modo, el secular termina, por el sólo hecho de haber presenciado las clases, encontrando el gusto al judaísmo. En el fondo, lo que hace es despertar su alma judía, proceso en el cual el rabino se concibe a sí mismo como un mero canal, un intermediario entre el judío y su identidad. Si el judío desea siempre comportarse como judío, aunque no lo sepa, todos los medios para permitirle comportarse como tal, son vistos como válidos.

> *Rambam dice que todo judío quiere cumplir con la* Torá*, pero el instinto del mal te puede frenar. Si un marido no le quiere dar el* get *[divorcio] a la mujer porque está loco, o vive con ella pero no le quiere dar el* get*, el Rambam dice que el tribunal rabínico debe presionarlo, golpearlo hasta que de el divorcio. La persona termina dándolo porque no quiere que le sigan golpeando. Pero en el fondo la persona quiere cumplir con la*

voluntad de Dios.[86]

Los seculares son vistos como personas que desean, en tanto judíos, observar las leyes de la *Torá*, pero que por influencias externas pueden no darse cuenta de ello. En este sentido, cuando el secular cree estar asistiendo a *Jabad* por el estipendio, en realidad lo está haciendo porque su ser íntimo desea conectarse con el judaísmo. El secular, creyendo obtener beneficios a costa de *Jabad*, se engaña a sí mismo. Los rabinos suelen trasmitir esta idea a los propios seculares, de modo tal de construir el sentido del cobro del estipendio. Si para los seculares se trata de obtener un beneficio al tiempo que se administra la participación, para los *lubavitch* se trata de una lucha contra el instinto del mal y las fuerzas de la sociedad, lucha de la cual los seculares no serían del todo conscientes.

El pago del estipendio se vuelve un estigma que deslegitima a *Jabad* y a las instituciones que adoptan esta metodología. Un miembro de la comisión directiva de un templo de la corriente conservadora me explicaba que *Jabad*, si bien realizaba obras importantes, a la vez estaba destruyendo a la comunidad judía al afectar a las instituciones que no estaban en condiciones de realizar el mismo tipo de ofertas materiales. Los *lubavitch* desean solucionar esta tensión y abandonar la modalidad del estipendio, pero no resulta fácil hacerlo. Saben que el estipendio garantiza la continuidad del programa, pero una continuidad que se produce en función de una anomalía que los mismos compensadores no alcanzan a legitimar. Si bien el compensador, en función de una serie de legitimaciones históricas, místicas y pragmáticas permite la justificación de ese modo particular de "reclutamiento", las acusaciones provenientes de un campo en el cual *Jabad* busca construir su legitimidad, se convierten en poderosas instancias deslegitimadoras. La apelación a las cuentas de Dios, desconocidas por los mortales, no parece ser suficiente aliciente a la contra- legitimidad construida en la interacción entre instancias del campo judaico. Finalmente, los compensadores pueden volverse en contra de sus productores, al ser refutados por el paso del tiempo. Los seculares no se vuelven ortodoxos, siguen colocando el cobro del dinero como garantía de permanencia, no parecen haber vencido al instinto del mal. Si el programa *Maianot* abandonó, tras haberla introducido, esta práctica, debemos dejar que el tiempo pase para ver que ocurrirá con *Morashá*[87].

El estipendio supone una modalidad de relación cargada de sentidos diversos. Hemos visto el modo en que era concebida por parte de los religiosos. Ahora nos concentraremos en cómo los seculares se ven a sí mismos como beneficiarios del mismo. Para ellos, asumirse como beneficiarios de una paga, no es algo que deba ser ocultado, sino que parece constituirse en un criterio de distinción. Cuando el pago se atrasa, lo reclaman, entendiendo que están en todo su derecho de hacerlo. Durante un tiempo pudo verse, en la cartelera del aula que anunciaba las diversas actividades, un papel con la consigna "¡Paganos ya!".

En cierta ocasión, durante una actividad de integración, conocí a un joven que asistía a los cursos en otra sede. Habiendo intercambiado pocas palabras, señaló que si no fuese por el dinero, no estaría ahí: *"Hoy día, el tiempo es oro"*, aclaró. ¿Por qué se presentaba de este modo ante un desconocido? ¿Suponía que yo, en tanto secular (mi vestimenta me delataba como tal), estaría en su misma situación, que compartiría sus apreciaciones? ¿Intentaba decirme que, a pesar de estar ahí en esos momentos, él no era religioso como los *lubavitch*, y que tampoco aspiraba a serlo? ¿Pensó que confesar su interés por el estipendio era el mejor modo de mostrarse diferente a nuestros anfitriones? Mostrarse como un beneficiario del dinero era una buena carta de presentación ante otros seculares, mientras que

[86] Entrevista con el director del programa ISEJ. 2006
[87] En el momento de revisar esta tesis (junio de 2008), Morashá, ahora denominada como ISEJ, ha abandonado el estipendio económico y lo ha reemplazado por un viaje a New York.

la exteriorización de una vinculación desinteresada con *Jabad* podía provocar una mala imagen. Los seculares construyen la legitimidad de su presencia, legitimidad que no responde al ideal emanado del discurso religioso, sino de una instancia de construcción del sentido que dibuja un sujeto movido por intereses pragmáticos antes que por creencias religiosas.

La circulación pragmática integra el relato de los individuos y de su vinculación con lo religioso. Cuando a Germán lo llamaron para comunicarle que no podía participar, simultáneamente, del programa *Morashá* Universitarios en dos instituciones diferentes, su proyección de ingresos mensuales se vio reducida. Había pensado en cobrar el estipendio de dichas instituciones, y sumar ese dinero a los magros ingresos por su trabajo. Como todos los seculares, debía ingresar sus datos en una página web, donde se le pedía que escogiera una de las instituciones oferentes de cursos. A través de estos datos, cada institución podía controlar que quien fuera beneficiario de una de ellas, no lo fuera de las otras. Uso de la tecnología para una administración de los recursos, lo que supone un modo racionalizado de relacionarse con el exterior.

Para Germán, el problema de la incompatibilidad no fue visto como una disminución de su derecho a acceder a espacios de transmisión del conocimiento o a la vivencia religiosa, sino como una disminución de sus ingresos, lo que muestra que la vinculación con las instituciones religiosas pasa más por concebirlas como espacios que satisfacen necesidades materiales antes que espirituales. Cuando Germán contó su problema, uno de sus compañeros le informó que había grupos en los cuales se pagaba lo mismo y se exigía menos que en *Jabad*. Poco importaba, nuevamente, a qué tendencia respondiera cada uno de ellos. Se trataba de conocer y saber manejarse en un campo constituido por las diversas instituciones, conocer las ofertas de cada una de ellas y elegir en consecuencia.

Cuando uno de los seculares me relató cómo había tenido sus primeros contactos con *Jabad*, mencionó que un emisario había visitado a su familia, trayendo consigo a dos de sus hermanos. ¿Los había secuestrado y les había lavado el cerebro, separándolos de la familia? Más que eso, los dos hermanos encontraron una forma de salir de la ciudad natal, un modo de encontrar techo en Buenos Aires y un trabajo, aunque fuera en un *Beit Jabad*. Más que la búsqueda de una identidad, lo que condiciona sus movimientos, en el relato de sus trayectorias construido por el secular, es la circulación pragmática, el hecho de "aguantar" durante un año en una *yeshivá* hasta poder "independizarse". Más que la trayectoria realmente vivida por sus hermanos, me interesa aquí señalar cómo para el entrevistado el modo pragmático de vinculación con los religiosos resultaba perfectamente legítimo.

Desde su visión de las cosas, los espacios aparecen diferenciados. Si el "cuarto piso" agrupa a la "secta", a quienes se consideran elegidos, si es el lugar donde "se aguanta estar", como les ocurrió a sus hermanos, el espacio de *Morashá* es administrable, ya que la persona puede hacer lo que desea con el mensaje, a la vez que no se siente exigido a modificar su forma de vida, a *"dejar la vida normal para entrar en la secta."*

El cobro del estipendio es, para él, lo que lo llevó a conectarse con *Jabad*. De no ser por el dinero, no se hubiera interesado en los cursos. Luego de un año en *Morashá*, el estipendio ya no es la razón principal por la que asiste, sino que ha encontrado otros beneficios, como el de incrementar su cultura general. Al igual que el estipendio, son las categorías del mundo secular lo que lo llevan a ver, en el incremento del saber religioso, un beneficio para su vida. En este sentido, el estipendio integra un corpus de legitimaciones de la participación que conectan la vinculación con los *lubavitch* a intereses configurados desde las categorías del

mundo secular, donde el incremento de la cultura general y el conocimiento desvinculado de la práctica ritual otorgan un sentido a la participación que, al igual que el estipendio, permiten demarcar un espacio en el cual los seculares se sienten diferentes a los ortodoxos.

La periferia es una construcción permanente, que se realiza en los intercambios, tanto verbales como no verbales, entre los actores sumergidos en procesos de interacción. En uno de dichos intercambios, un rabino que daba su clase por primera vez, preguntó al auditorio si todos los hombres se colocaban los *tefilín*. Ante la respuesta negativa, dijo, amablemente y con tono de comprensión: *"bueno, todavía no."* El "todavía no" construye un espacio de tolerancia legítima sin poner en cuestión el carácter de verdad absoluta de la filosofía *jabadiana*. El secular es percibido como sujeto en transformación, lo que permite la continuidad de la interacción aunque las transformaciones no se produzcan. Es la concepción de la posibilidad y validez del cambio mínimo, que estructura el modo en que *Jabad* observa a los seculares, lo que hace que la interacción se sostenga. Ante la falta de conversiones, los *lubavitch* pueden sentirse satisfechos de haber producido cambios mínimos, como ubicar a una persona en un ambiente considerado más sano que aquel en el que se mueve cotidianamente. Cambios mínimos que dan cuenta de un sujeto que realiza un camino hacia una vida religiosa, aunque la constatación de la existencia de dicho camino sea una permanente construcción más que una deducción a partir de datos objetivos. Por otro lado, si el proyecto *jabadiano* tiene como componente principal el rechazo hacia los matrimonios mixtos, el sólo hecho de que uno de los seculares no se case con una persona no judía es percibido como un éxito de la actividad misionera.

El secular interactúa teniendo conciencia de la existencia de ese espacio de tolerancia legítima. Puede decir que no siente la necesidad de colocarse los *tefilin*, pero a la vez afirmar que *"yo hago otras cosas"*, dando cuenta de su vinculación con lo religioso, aunque no aclare cuáles son esas cosas que sí hace.

La disidencia deja de ser legítima cuando los seculares violan las reglas ceremoniales de las relaciones sociales. Los jóvenes que fueron expulsados de los cursos tuvieron ese "castigo" por haber perturbado la interacción, discutiendo en malos términos o manteniendo actitudes agresivas desde lo verbal. No se trató de la exteriorización de un discurso de contestación a *Jabad*, sino de la forma en que el discurso fue exteriorizado. Un problema de malos modales.

VIII. CONCLUSIÓN

La pregunta que movilizó esta investigación concernía a las relaciones entre seculares y religiosos. ¿Cuáles eran las condiciones de posibilidad de una interacción entre judíos pertenecientes a espacios tan diferentes? Esa posibilidad concierne a la permanente construcción, a través de frases, palabras, acciones mínimas, de un espacio periférico desde el cual los seculares afirman sus distancias frente a los religiosos. Si esa interacción se produce, es porque hay un espacio de reproducción y negociación de las diferencias. En este sentido, los jóvenes que formaban parte del programa *Morashá* Universitarios participaban en la institución *Jabad Lubavitch* desde la diferencia. El programa *Morashá* Universitarios no sólo configuraba un espacio de transmisión de saberes, sino además, de confirmación intersubjetiva, a través de conversaciones y gestos mínimos, de la condición secular.

A la vez, el análisis de las interacciones debe tener en cuenta los repertorios de significado puestos a disposición de los actores, repertorio anterior a la interacción, actualizado y reconfigurado en dichos procesos, producto de situaciones históricas que datan del período de la emancipación de los judíos. El análisis pretende articular, entonces:
-La historia como historia de la producción de representaciones sobre los judíos a través de diversos soportes como el discurso político, el discurso religioso, el arte, la ciencia, la narración histórica.
-El análisis de las tensiones dentro del campo judaico, donde se disputa, además del manejo de fondos económicos, la definición legítima de la judeidad, entre sus diferentes instancias.
-Los procesos de interacción en los cuales se pone en escena y se actualiza el repertorio de representaciones.
-La presencia de las instituciones ortodoxas dentro de este entramado de imágenes, representaciones y disputas, y la constitución de espacios de pertenencia, circulación o participación sin pertenencia.

Se observa una doble dinámica de la revitalización de lo religioso. Por un lado, los procesos de retorno, que podemos entender como conversiones internas. Por el otro, la construcción de la periferia desde la cual los seculares se vinculan con las instituciones ortodoxas y administran la participación. Ese espacio, más que un dato objetivo, un hecho establecido, es una construcción permanente a través de los procesos de interacción.

La ortodoxia cobra existencia en un espacio de circulación y fronteras difusas. Su presencia adopta dos caras, la de los retornados y la de la puesta en funcionamiento de un sistema de ofertas que busca atraer a judíos seculares que no pretenden adoptar una vida religiosa. La construcción de fronteras comunitarias, donde la separación entre el adentro y el afuera se realiza desde la reproducción de gestos ya codificados, de modos de vestir, de maneras de actuar, es paralela a la relativización de las divisiones tradicionales en el mundo judío. Si los seculares se vinculan a *Jabad*, es porque en su sistema de representaciones lo religioso no aparece como un espacio de otredad absoluta. No se trata de una división entre secular (sionista, bundista, progresista, moderno) y religioso (jasídico, lituano, fanático, fatalista, retrógrado), división sostenida en discursos estructuradores de ideologías fuertes. Esta relativización de las ideologías conduce a un estado de

incertidumbre que recorre el proceso de interrelación que los individuos establecen con las instituciones. Más que haber salido de un estado secular para encontrar una verdad en el espacio religioso, el secular es aquel que no parece poder encontrar dicha verdad. Su única verdad descansa en la certeza de saber que actúa de acuerdo a sus propios deseos, en la subjetivación del criterio de autoridad. Pero a la vez, la incertidumbre no necesariamente supone el estar sumergido en un estado de angustia. Las representaciones sobre el judaísmo rescatan la pluralidad, y sobre esta imagen, es que el sujeto puede sentirse partícipe de una identidad colectiva que reconoce como compleja.

La periferia es un espacio de circulación de sentidos. De este modo, hemos podido construir un objeto de estudio que apenas estaba vislumbrado en los inicios de la investigación. Ese espacio entre lo secular y lo religioso, donde los signos circulan, siendo apropiados y resignificados, debe ser analizado con mayor profundidad, ya que es ahí desde donde podemos dar cuenta de las relaciones entre tradición y modernidad, entre religión y secularización.

Las relaciones entre lo religioso y lo secular se han analizado desde la perspectiva goffmaniana de la presentación de la persona. Cuando el religioso pone en escena su personaje, recurre a una serie de figuras o motivos que, dentro del campo judaico, adquieren significaciones particulares. Para comprender las interacciones establecidas en los cursos de religión, es necesario dar cuenta de cómo ciertas frases, movimientos, palabras, están cargadas de un sentido que solo puede ser desentrañado, por parte del investigador, a partir del conocimiento de un repertorio previo de representaciones compartido por los actores. Repertorio que, como se dijo, es el resultado de procesos históricos de conflicto en el interior del campo judaico. Repertorio internalizado en procesos de socialización dentro de la colectividad judía, pero no obstante, abierto, susceptible de ser reactualizado, negado, afirmado o reconfigurado. De este modo, hemos trabajado sobre tres figuras que definimos como: el pionero, el fanático y el rebelde. Las dos primeras dan cuenta de la relación entre diversas instancias del mundo judío, tanto religiosas como seculares, del juego por el cual los sentidos circulan entre lo religioso y lo secular, del modo de construcción de discursos y contradiscursos. La tercera muestra cómo desde el campo religioso los actores se apropian de imágenes configuradas en el mundo secular, a la vez que contestan los valores de ese mismo mundo.

El proceso de revitalización de lo religioso trae consigo el establecimiento de relaciones entre dos tipos de sujeto que aquí hemos definido como seculares y militantes. Por secular, entiendo un individuo que se relaciona con el judaísmo asignando a su propio interior un carácter de autoridad suprema, y que, en este sentido, se diferencia del ortodoxo, para quien la autoridad máxima es externa a sí mismo, se encarna en los rabinos, *rebes* y sabios, en personalidades dotadas de diferentes formas de carisma. Si el ortodoxo considera que el cumplimiento de los preceptos divinos es una obligación que no depende de las ideas que cada persona pueda llegar a tener, para el secular toda acción se considera válida si emana de la creencia, el convencimiento y el sentimiento de quien actúa. Se trata de la subjetivación del criterio de autoridad. No necesariamente un secular pertenece a corrientes no ortodoxas. Puede estar, o no, afiliado a instituciones religiosas. Lo que lo caracteriza es una relación determinada con la creencia. No obstante, en este trabajo, nos hemos concentrado en jóvenes judíos no afiliados, para quienes la comunidad es un espacio de circulación y consumo, cuyos subcampos no limitan otros posibles recorridos, tanto dentro del mundo judío como fuera de él.

La figura del militante, en este trabajo, es la del religioso que realiza

"proselitismo"[88] a favor de una causa basada tanto en la perpetuación de una comunidad imaginada como en el advenimiento de la era mesiánica. En algunos casos, suelen ser conversos, retornados, que conocen el mundo secular, porque han vivido en él.

El análisis nos condujo por los intersticios de una sociología del cuerpo y del espacio. Los conceptos de judaización, tanto de lo uno como de lo otro, se encuentran en el centro de este trabajo. El concepto de judaización es retomado desde una perspectiva comprensiva, centrada en el sentido que los actores dan a la realidad. El cuerpo judío, y el espacio judío, son conceptos en disputa en el interior del campo judaico. A la vez, las instituciones como *Jabad Lubavitch* se relacionan con los seculares a través de procesos de negociación de la judeidad del cuerpo y el espacio. Y estas negociaciones implicaban, en algunos casos, la centralidad de la percepción del conflicto en la definición de la situación.

La investigación ha permitido una aproximación a un tema que requeriría mayores profundizaciones en próximos trabajos. Se trata del papel de las instituciones religiosas como oferentes de trabajo. Se deberían analizar las relaciones establecidas entre los judíos y las instituciones desde el punto de vista de la inserción laboral a través de instituciones religiosas, lo que da cuenta de un modo particular de vinculación con la comunidad judía. ¿Se trata de pertenecer sin creer? ¿Cómo se construye una identidad ligada al trabajo cuando el trabajo supone una constante relación con el componente judaico de la identidad?

Finalmente, este trabajo no ha indagado lo suficiente en la evolución histórica del campo judaico, y no ha hecho mención a la historia de los judíos en la Argentina. Esta tarea permitiría observar los procesos de reconfiguración de las relaciones de poder dentro del campo judaico, de manera de alcanzar a comprender qué trayectos históricos han desembocado en un estado del campo donde las instituciones religiosas pueden posicionarse desde un lugar de legitimidad.

[88] Como se dijo al comienzo de este trabajo, el término "proselitismo" es rechazado por los propios actores, quienes recurren al término nativo *mivtzoim* (campañas). Mientras que el proselitismo se asocia al deseo de modificar la identidad de otro, la campaña tiende a realizar la armonía, hasta el momento, vedada, entre la persona y su identidad.

GLOSARIO

Alter rebe: Refiere al primer rebe de la dinastía Jabad
Ashkenazi: Del hebreo Ashkenaz (Alemania). Designa a los judíos oriundos de Europa central y oriental.
Baalei teschuvá: Refiere al judío que retorna a la práctica religiosa ortodoxa.
Bar Mitzvah: Rito de pasaje realizado por el hombre a los trece años de edad, que marca el inicio de la edad adulta.
Bat Mitzvah: Rito de pasaje de la mujer a los doce años de edad, que marca el inicio de la edad adulta.
Beit ha Mikdash: Gran templo destruido en el año 70 DC, del cual se conserva el Muro de los Lamentos.
Beit Jabad: Casa de Jabad.
Bitajón: Guardia de seguridad en las instituciones judías.
Brit milá: Circunsición.
Halajá: Ley.
Hashem: Dios
Haskalá: Iluminismo judío.
Janucá: Festividad que conmemora la victoria de los macabeos frente a los griegos y el milagro del aceite en el candelabro.
Kosher: Designa los alimentos conformes a las leyes religiosas judías.
Madrij: Coordinador de grupos de jóvenes.
Maguid: Predicador itinerante
Mashiaj: Mesías.
Mitzva/ Mitzvot: Precepto/ Preceptos.
Mezuzá: Coraza cuyo interior contiene, escritos en pergamino, pasajes de la Torá
Perashá: Lectura de la Torá.
Pogrom: Matanza de judíos
Rebe: Acrónimo de Rosh Bnei Israel (Cabeza del Pueblo de Israel). Líder de una corte jasídica.
Sefaradi: Del hebreo Sefarad (España). Designa a los judíos provenientes de dicho país y de Portugal, pero a la vez a los oriundos de las regiones que pertenecían al Imperio otomano, independientemente de que tuvieran, o no, relaciones con los expulsados de España.
Shabat: Día sagrado en el cual los judíos tienen prohibido realizar actividades que impliquen la creación de algo nuevo.
Sheliaj: Emisario.
Shulhan Aruch: Traducido como "La mesa puesta". Código hebraico escrito por el sabio palestinense José Caro (1488-1575). Fue introducido en Polonia por Moisés Iserles, quien incorporó numerosas leyes relativas al mundo ashkenazí.
Tefilín: Filactelias que se colocan en los brazos y en la cabeza durante la plegaria de la mañana. Consisten en dos cajas de cuero con pergaminos con pasajes de la Torá en su interior.
Teschuvá: Retorno, arrepentimiento.
Torá: Libro sagrado, Biblia.
Toire: "Torá" en idish
Tzaddik: Judío piadoso.
Tzedaká: Su significado literal es Justicia. Refiere al acto de dar caridad.
Yeshivá/ yeshivot: Academia talmúdica/ Academias talmúdicas.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografía citada

-Azria, Régine (2003), *Le judaïsme,* París: La découverte.
-Basto de Albuquerque, Leila Marach (2001), "As invenções do corpo: modernidade e contramodernidade" en *Motriz* N°1 Vol. 7
-Baumgarten, Jean (2006), *La naissance du hassidisme,* Paris: Albin Michel.
-Berger, Peter y Thomas Luckmann (2003), *La construcción social de la realidad,* Buenos Aires: Amorrortu. Primera Edición 1967.
-Biale, David (1979), "Gush Emunim y el rabino Kook", en *Rumbos,* Buenos Aires Nº1.
-Bourdieu, Pierre (1971), "Génesis y estructura del campo religioso", en *Revue française de Sociologie,* Paris, Vol XII.
-Bourdieu, Pierre (1987), "La dissolution du religieux" en Bourdieu, Pierre *Choses dites,* Paris: Éditions de minuit.
-Derogy, Jaques y Hesi Carmel (1990), *Israel Ultrasecreto,* Buenos Aires: Planeta.
-Efron, Noah (2003), *Real Jews: secular versus ultra- Orthodox and the struggle for Jewish identity in Israel,* New York: Basic Books.
-Foucault, Michel (1989), *Vigilar y castigar,* Buenos Aires: Siglo XXI. Primera Edición 1975.
-Friedman, Menachem (1991), "Habad as messianic fundamentalism: From local particularism to universal Jewish mission" en Marty, Martin and R. Scott Appleby (Ed) *The fundamentalism project,* Chicago and London: The University of Chicago Press.
-Goffman, Irving (1997), *La presentación de la persona en la vida cotidiana,* Buenos Aires: Amorrortu. Primera Edición 1959.
-Gutwirth, Jacques (2004), "*La renaissance du hassidisme. De 1945 à nos jours*", Paris : Odile Jacob.
-Harari, Vanesa (2002), *Tiempo y Espacio en la comunidad religiosa de JaBaD Lubavitch,* Buenos Aires (Tesis no publicada).
-Heilman, Samuel (1994), *Defensores de la fe,* Buenos Aires: Planeta. Primera Edición 1992.
-Heilman, Samuel (2004), *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento,* México DF: Ed. del helénico. Primera Edición 1999.
-Kriegel, Maurice (1999), " Nation et religión. Aux origines des « néo-messianismes » dans l'Israël d'aujourd'hui", en *Annales Histoire, Sciences Sociales,* Paris, 54 année Nº 1.
-Le Breton, David (2002), La sociología del cuerpo, Buenos Aires: Nueva Visión. Primera Edición 1992.
-Mallimaci, Fortunato (2001), "Prólogo", en Esquivel, García, Hadida y Houdin; *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires- El caso de Quilmes,* Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
-Masalha, Nur (2002), *Israel: Teorías de la expansión territorial,* Barcelona: Bellaterra.
-Mauss, Marcel (1993), "Les techniques du corps" en Mauss *Sociologie et anthropologie,* Paris: Quadrige/PUF. Primera Edición 1950.
-Mintz, Jerome (1992), *Hasidic People. A place in the New World,* Cambridge: Harvard University Press.
-Nisan, Mordechai (1979), "Gush Emunim: A rational perspective" en *Forum,* Jerusalem, Nº36.

-Nisan, Mordejai (1980), "Gush Emunim and Israel`s nacional interest" en *Viewpoint,* Jerusalem, Nº9.
-Petuchowsky, Jakob (Sin fecha), *Judaísmo Reformista*, Material de lectura del curso Corrientes Modernas y Contemporáneas del Pensamiento Judío, Ficha num. 6, Centro de Estudios Judaicos, Seminario Rabínico Latinoamericano.
-Podselver, Laurence (1988), "La séparation, la redondance et l'identité: les hassidim de Loubavitch" en *Pardés,* Paris, N°7.
-Podselver, Laurence (1992), "La tradition réinventée: les hassidim de loubavitch en France" en *Revue des études juives,* Belgique, N°3-4.
-Podselver, Laurence y Denise Weill (1996), "La nouvelle orthodoxie et la transmission familiale" en *Pardès,* Paris, N°22.
-Podselver, Laurence y Denise Weill (2002), "La techouva. Nouvelle orthodoxie juive et conversion interne" en *Annales Histoire, Sciences sociales,* Paris, N°2.
-Poll, Solomon (1973), *The Hasidic community of Williamsburg,* New York: Schocken Books.
-Ravitzky, Aviezer (1991), "The contemporary Lubavitch Hasidic Movement: Between conservatism and messianism" en Marty, Martin and R. Scott Appleby (Ed) *The fundamentalism project,* Chicago and London: The University of Chicago Press.
-Ruppin; Arthur (1934), *Les juifs dans le monde moderne,* Paris: Payot.
-Shaffir, William (1995), "Boundaries and self-presentation among the Hasidim: A study in Identity Maintenance" en Belcove-Shalin, Janet (ed) *New World Hasidim. Ethnographic studies of hasidic jews in America,* Albany: New York Press.
-Sorj, Bila (1997), "'Normalizando' o povo Judea: A experiência da *Jewish Colonization Association* no Brasil" en Sorj, Bila (Org) *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo,* Rio de Janeiro: Imago.
-Tank, Sebastian (2003), *Conversions au judaïsme et institutionnalite juive*, (tesis de doctorado no publicada École des Hautes Études en Sciences Sociales).
-Topel, Marta (20039, "As leis dietéticas judaicas: um prato cheio para a antropologia" en *Horizontes antropológicos,* Porto Alegre, N°9.
-Weber, Max (1984), *Economía y sociedad,* México DF: Fondo de Cultura Económica. Primera Edición 1922.

Bibliografía nativa

-Biton, Iosef (sin fecha), *Génesis y el Big Bang*, (conferencia) Material de lectura del programa *Torá para todos.*
-Grunblatt, Tzví (2000), "Editorial", en *Jabad Magazine,* Buenos Aires, N°81.
-Grunblatt, Tzví (2005), "Editorial" en *Jabad Magazine,* Buenos Aires, N°102.
-Hecht; Jacob (1991), "El matrimonio mixto" en *Jabad Magazine,* Buenos Aires, Nº14.
-Herlz, Teodoro (1976), *El estado judío,* Jerusalem: La semana publishing. Primera Edición 1904.
-Kochmann, Sandra (2005), "O lugar da mulher no judaísmo" en *Revista de estudos da religião,* Rio de Janeiro, N°2 Mindel, Nisan 1990 "El significado de la kipá" en *Jabad Magazine,* Buenos Aires, N°6.
-Perednik, Gustavo (1997), "El sionismo como antídoto", en *100 años de sionismo,* Buenos Aires, Nº1.
-Schochet, Jacob (1992), *Mashiaj. El concepto de Mashíaj y la Era Mesiánica de la Ley Judía y su Tradición,* Kehot Lubavitch Sudamericana: Buenos Aires.
-Taguieff, Pierre-André (2003), *La nueva judeofobia,* Gedisa: Barcelona. Primera Edición 2002.
-Tsur, Jacob (1972), *La rebelión judía,* Buenos Aires: Paidos.

Páginas web

www.wikipendia.org/wiki/David-Berger(professor)
www.orthodoxytoday.org/articles2/BergerSingerResponse.php
www.potazvsjabad.com.ar
www.publitec.com/LIC%20142/lic142_pag_22.pdf
www.jabad.org.ar/notasdetail.asp?idnota=1101&nota=si

Bibliografía consultada

-Berger, Peter (1971), *El dosel sagrado,* Buenos Aires: Amorrortu. Primera Edición 1967.
-Bianchi, Susana (2004), *Historia de las religiones en la Argentina- las minorías religiosas,* Buenos Aires: Sudamericana.
-Brauner, Susana (2002), "Los judíos en Buenos Aires: entre el sionismo y la revitalización de la fe religiosa" en *La religión en tiempos de crisis, actas de las II jornadas de ciencias sociales y religión,* Buenos Aires: Ceil- Piette, Conicet.
-Candau, Joël (2001), *Memoria e identidad,* Buenos Aires: Del sol. Primera Edición 1998.
-Carozzi, Maria Julia (1993), "Contribuciones del estudio de los nuevos movimientos religiosos a la sociología de la religión: una evaluación crítica", en Frigerio Alejandro (Comp.) *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*, Buenos Aires: CEAL.
-Cohen, Martine (1990) "Les renouveaux catholique et juif en France" en Hervieu-Léger, Danièle et Champion, Françoise *De l`émotion en religion, renouveaux et traditions,* Paris: Centurion.
-De Certau, Michel (2000), *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer,* México DF: Biblioteca iberoamericana e Instituto tecnológico y de estudios superiores de occidente. Primera edición 1990.
-Forni, Floreal (1993), "Nuevos movimientos religiosos en Argentina" en Frigerio Alejandro (Comp.) *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (II),* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
-Frigerio, Alejandro (1993) "Perspectivas actuales sobre conversión, reconversión y lavado de cerebro", en Frigerio Alejandro (Comp.) *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*, Buenos Aires: CEAL.
-Glaser, Barney y Strauss, Anselm (1967), *The discovery of grounded theory,* New York: Aldine Publishing Company.
-Goffman, Erving (1967), *Interactions ritual. Essays in Face-Face Behavior,* Chicago: Aldine Publishing Company.
-Goffman, Erving (1998), *Estigma. La identidad deteriorada,* Buenos Aires: Amorrortu. Primera Edición 1963.
-Gruman, Marcelo (2002), *Sociabilidade e alianca entre jovens judeus no Rio de Janeiro,* Disertación Universidad Federal de Río de Janeiro (Tesis no publicada).
-Hervieu- Léger, Danièlle (1990), "Religion et modernité" en La religion au Lycée, Paris: CERF.
-Hervieu- Léger, Danièlle (1990), "Les paradoxes de la sécularisation : sectes et nouveaux mouvements religieux" en Religion et modernité en *La religion au Lycée,* Paris : CERF.
-Hervieu- Léger, Danièlle (2005), *La religión, hilo de la memoria,* Barcelona: Herder. Primera Edición 1993.
-Kriegel, Maurice (1997), "Le messianisme confessionnalisé : l' « orthodoxie » juive au défi de l'Émancipation" en Cohen Boulakia y Shmuel Trigano (Dir) *Figures du Messie,* Paris : In Press Arnaud Dupin & Serge Perrot Editeurs.
-Kriegel, Maurice (2000), "Orthodoxie (Ultra-)" en Bernavi, Elie y Saul Friedländer *Les juifs et le XXeme siècle. Dictionnaire critique,* Paris : Calmann- Levy.
-Libertela, Malena (2004), *La conversión al judaísmo ortodoxo en una institución de*

la Ciudad de Buenos Aires (el caso de Jabad Lubavitch), Tesis de licenciatura no publicada, Universidad del Salvador.
-Melamed, Diego (2000), *Los judíos y el menemismo,* Buenos Aires: Sudamericana.
-Piñeiro, Julia (2005), "'La musulmanidad': Representaciones sociales e instancias ritualizadas" en Actas a congreso Terceras Jornadas de Investigación en Antropología Social, Buenos Aires.
-Podselver, Laurence (1986), "Le mouvement loubavitch : déracinement et réinsertion des sépharades" en *Pardès,* Paris N° 3.
-Podselver, Laurence (1999), "Les Hassidim de Loubavitch, une marginalité traditionnelle" en Champion Françoise (Dir) et Cohen, Martine (Dir) *Sectes et démocratie,* Paris : Ed du Seuil.
-Sholem, Gershom (1994), *Les grands courants de la mystique juive* (Paris VI: Payot & Rivages) Taylor y Bogdan 1986 (1984) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación,* Buenos Aires: Paidos. Primera Edición 1946.